

## O Senhor e o Escravo

### como Tipos Limites de Dominação e Estratificação\*

Michel Misse

*Pode o cidadão, por definição, ser escravo?* Esta questão aparentemente tola, porque iguala o que conceitualmente é contraditório, não é, em absoluto, desprovida de sentido. Pensadores tão importantes para a conformação intelectual do nosso tempo como Marx e Nietzsche, Hegel e Weber, se fizeram esta pergunta, implícita ou explicitamente, no desenvolvimento de suas obras.

Cidadania e Escravidão, se hoje se opõem historicamente, e se ganharam o estatuto de princípios universalmente excludentes e contraditórios, conviveram, no entanto, na mesma formação social que, ao produzi-los pela primeira vez em contraposição, produziu também a Filosofia e a Política. Na Grécia Clássica, e só a partir da Grécia Clássica, o contrário do Escravo deixou de ser o Senhor para ser o Cidadão.

A figura do Cidadão retorna com a moderna Revolução Burguesa, torna-se sua principal reivindicação. A este retorno corresponde também o retorno de seu fantasma, o exorcismo e a denúncia do Escravo, e do seu Eu recalcado, o Senhor. Isto porque a hierarquia parece mais "natural", mais "instintiva" e a igualdade dos livres "mais civilizada", mais "humana", ou o contrário, como preferiu Rousseau. A utopia moderna construiu-se em oposição à realidade do Escravo, em busca de um mundo de Senhores. Talvez por isso mesmo, esse retorno moderno da cidadania radicalizou o princípio grego, de tal modo que aboliu culturalmente qualquer possibilidade de convivência ou aceitação da realidade dos escravos. Ao fazê-lo, permitiu que a questão hierárquica, perdendo legitimidade cultural, se transferisse para o interior da própria cidadania, posta assim, desde então, sob suspeita radical da filosofia e da política.

---

· \*Este trabalho foi escrito originalmente entre 1989 e 1990. Revisto em 1995, foi apresentado e discutido no Núcleo de Pesquisas de Poder e Estudos Contemporâneos – Nuppec, do Laboratório de Pesquisa Social do IFCS/UFRJ. Agradeço aos colegas do Nuppec, bem como a Dilson Motta (UERJ), Hilton Japiassu (UFRJ), Jessé Souza (UnB) e Renato Janine Ribeiro (USP), estes dois últimos avaliadores de Dados, pelas observações críticas, reflexões suscitadas pelo texto e incentivo à sua publicação. Desde já, evidentemente, os eximo de qualquer responsabilidade pelas insuficiências que ele apresenta.

Para Marx e para Nietzsche, tudo isso, cidadania, filosofia, política, são ainda marcas do Escravo, de uma escravidão muito plena, com uma realidade e uma concretude que excede a da Grécia Clássica, porque universalizada e ao mesmo tempo ocultada. O cidadão moderno é um escravo perfeito: sua existência é concreta mas seu Senhor é abstrato. Marx e Nietzsche, no entanto, como sabemos, não seguem uma mesma direção crítica. Nesse assunto, Marx inspirou-se em Hegel; Nietzsche, pelo contrário, foi o mais anti-hegeliano possível. Apesar disso, ele recorre às mesmas imagens da célebre passagem da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, quando desenvolve sua própria abordagem. Em sua moldura contemporânea, a questão nietzschiana reaparece na sombria previsão de Weber sobre a "concha da servidão" a aguardar o aprofundamento racional e burocrático da moderna cidadania social, como também no profundo pessimismo cultural do pensamento alemão que vai de Heidegger à chamada Escola de Frankfurt. Matrizes da crise de esperanças culturais herdadas do Iluminismo, a denúncia marxista da alienação e a resignada crítica weberiana da futura "jaula de ferro" continuam, apesar de tudo, estranhamente atuais.

*Alienação e Jaula de Ferro* são as duas imagens que dominam, até mesmo como metáforas mais que repetidas, o sentido sociológico geral dos paradigmas marxista e weberiano da Modernidade.<sup>1</sup> Se as fizermos se reportarem à sua genealogia discursiva comum, ordinária, verificaremos que ambas apontam para um mesmo campo de sentido, aquele que na tradição cultural ocidental narra (sob múltiplas variantes culturais) as relações entre homens e deuses e, no sentido intramundano, entre os subalternos e os seus senhores.

Trata-se de um campo discursivo universalmente desenvolvido, ainda que guardando diferenciais profundas de sentido histórico particular a cada cultura. Nesse sentido muito geral, no entanto, é como também comparecem, pelo menos semanticamente, na formatação do significado abrangente (e mesmo "profético") das obras de Marx e de Weber.

O objetivo deste trabalho é o de procurar compreender o desenvolvimento da "divergência problemática" Weber-Marx, o seu confronto paradigmático para o entendimento da Modernidade e de sua sociologia, tomando esta questão como fio condutor dos problemas que têm sido considerados sempre que se procura relacionar a obra desses dois grandes pensadores. Nos limites deste estudo, pretendo considerar aquele campo em sua forma moderna, a partir de sua utilização na obra de dois outros importantes pensadores que forneceram grande parte da ambientação intelectual e teórica sob a qual se constituíram os paradigmas marxista e weberiano. Refiro-me a Hegel, e à sua "dialética do Senhor e do Escravo",<sup>2</sup> e a Nietzsche, e à sua "genealogia da moral". Apóio-me, neste esforço, nas melhores interpretações existentes sobre esses autores, bem como nos desenvolvimentos contemporâneos da assim chamada "relação Weber-Marx" (cf., por exemplo,

Antonio e Glassman, 1985; Weiss, 1986), particularmente nos próprios resultados que alcancei, sobre o assunto, em meus trabalhos anteriores (Misse, 1978; 1981; 1986; 1987).

## O CONCEITO E A METÁFORA

Considerando que é habitual o emprego na literatura especializada, sempre que se trata de comparar Weber e Marx, da analogia de sentido entre o conceito de "alienação", tal como aparece na obra de Marx, e a imagem weberiana da "jaula de ferro", tomo esta analogia como primeiro problema a ser considerado. A questão, aqui, é, antes de tudo, a de saber qual é a afinidade de sentido que permite a analogia, bem como as diferenças que podem torná-la ambivalente. Só depois, então, retraçar as demais afinidades que permitem pensar na sua genealogia.

A analogia foi introduzida, pela primeira vez, no clássico trabalho que Karl Löwith dedicou a Marx e Weber, publicado em 1932 (Löwith, 1982). Nele, Löwith procura mostrar as afinidades entre a concepção que Marx tem do capitalismo como perda radical da "liberdade de criar e se apropriar dos objetos criados" e a concepção weberiana da progressiva "perda de liberdade e de sentido" decorrente da crescente racionalização, secularização e modernização, com o conseqüente "desencantamento do mundo".<sup>3</sup>

Não é difícil perceber que as imagens sugeridas pela analogia são as mesmas que se associam à "escravidão", e isto se evidencia porque "alienação" e "jaula de ferro", o conceito e a metáfora, se reportam a um mesmo campo de significações sociais e, o que é mais importante, aspiram igualmente um mesmo nível de entendimento universal. O conceito marxista de alienação, embora cunhado para se aplicar ao mundo do capital, ganhou, em sua primeira formulação, um caráter historicamente universal, pois se determinava inicialmente por categorias tão abrangentes quanto divisão do trabalho, propriedade privada e troca, de cujo "desaparecimento" utópico dependia para ser superado. Do mesmo modo, a metáfora weberiana da "jaula de ferro", embora cunhada para descrever o advento de um "mundo sem espírito nem coração" (a "concha da servidão" da burocracia moderna), servia também para descrever mundos típico-idealmente análogos, como o Egito faraônico do Novo Império, e ganhava a abrangência transhistórica de todo tipo ideal. Servidão, Alienação, Opressão - todas essas imagens se remetem a um *lugar comum*, no entanto *pleno de sentido*.

Quem não compreende do que eles falam? Este campo de significações sociais comuns é uma díade universalmente reconhecida como a da relação *Senhor-Escravo*, e dela se retém a última figura como sujeito original da narrativa e do ponto de vista, da perspectiva de onde se formula o conceito e a metáfora.

No entanto, as diferenças de fundo entre o conceito e a metáfora tornam-se mais visíveis quando examinamos melhor o papel que cada um cumpre naquele

campo de significações. Enquanto o conceito parece representar um sujeito social *fora de si*, cuja essência está no Outro por uma relação originária que os define a ambos (o Escravo, que se define na relação com o Senhor, e jamais fora dela, mas que não é de início nem um, nem outro, como não será ao final da história), a metáfora parece construída não para designar uma relação originária ou seu desenvolvimento, mas, antes, para descrever o "encarceramento do Senhor" (um Senhor, este sim, originalmente já dado) pelo "mundo dos escravos" (escravos desde sempre já dados, e que aumentam progressivamente com a incorporação dos senhores "encarcerados"). Em ambos os casos, trata-se de sujeitos de ação e sentido e de relações (sociais) que os definem. O problema desses sujeitos é que sempre parecem exigir um sujeito último, um sujeito pleno, para os definir. *Quem* define o sujeito prévio (ou posterior) à alienação? E *quem* define o sujeito que perde sentido e liberdade no mundo desencantado e burocrático da "jaula de ferro"?

## SENHOR E ESCRAVO: LIMITES DE UM CAMPO MITOLÓGICO

Passo a chamar de "campo mitológico" aquele espaço de significações sociais comuns aspirantes a entendimento universal como o que encontramos no conceito de alienação, em Marx, e na metáfora da "jaula de ferro", em Weber. Ambos se reportam, evidentemente, a um "passado histórico", um referente último da cultura europeia do seu tempo, e é nesse sentido apenas que se constitui como um referente mitológico. Este campo se define por duas imagens sociais complementares e contrapostas, cuja significação limite dependerá da perspectiva em que se coloque quem as empregue. Embora essas imagens tenham um sentido ordinário na linguagem cotidiana, suas propriedades analíticas, múltiplas, desdobram-se em categorias universais decisivas para diversos campos de saber e linguagens especializadas. Para lembrar apenas algumas (que também possuem sentido ordinário), bastaria que se pensasse nos conceitos de "injustiça", "exploração", "dominação", "subordinação", "luta de classes", "legitimação", para que se percebesse, por exemplo, o quanto a Sociologia toma esse campo mitológico como seu *habitat* natural e não parece colocá-lo sob qualquer crivo crítico. Por isso, há os que pensam que ela não pode fazê-lo porque ele estaria a apontar para os seus próprios limites disciplinares.

É, evidentemente, impossível detalhar aqui a riqueza desse campo, nem é este o nosso propósito. Basta que delineemos sua estruturação simbólica "universal" para que se reconheça logo, nos discursos que o tomam como referente, a sua origem "grega", a mesma da filosofia e da política. O modo grego, e não o "oriental", constituiu esse campo tal como ele tem servido à Modernidade, ao acrescentar à díade um terceiro termo (excluído, subsumido ou em latência no campo mitológico), cujo nome é "cidadão". Sob a mediação da cidadania, o Senhor

e o Escravo, a bem dizer, transformaram-se em limites metafóricos do discurso político da Modernidade. Onde a cidadania se perde "para baixo", aparece novamente o Escravo; onde se perde no abuso, "para cima", aparece inteiramente o Senhor. Mas não só: no interior mesmo da cidadania existente seus limites de sentido parecem se digladiar, seja para conceituá-la, seja para determinar sua origem, ou para apontar os seus fins.

Paradoxalmente, "cidadão" é o nome político de outra figura, o "indivíduo", cuja emergência, também moderna, entrava em tensão com o mundo hierárquico de senhores e escravos, que ele próprio definia como contrário a si. Não seria exagerado afirmar que o Senhor e o Escravo são os fantasmas necessários da Cidadania, de toda a cidadania moderna. E como tal comparecem, implícita ou explicitamente, em todo o discurso político da Modernidade. Mas em nenhum lugar comparecem tão nítidos, abertamente pensados ao modo grego quanto às origens, e visando o moderno quanto ao sentido, como em dois pensadores clássicos da Modernidade: Hegel e Nietzsche. Empregado de forma abrangente, o campo Senhor-Escravo em Hegel é um momento da dialética da autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito*, mas também o sentido universal-concreto que realiza este momento na modernidade burguesa, ao constituir o sujeito a partir da categoria moderna de *trabalho*. Em Nietzsche, também empregado de forma abrangente, o campo é uma metáfora para sua psicologia cosmológica do humano, mas também o signo de vontades que esclarecem e escondem a genealogia do *sentido* do indivíduo moderno, de sua cultura e de seu Estado.

Há, pelo menos, três problemas fundamentais na comparação de paradigmas que estou propondo. O primeiro diz respeito à comparação entre conceito e metáfora (alienação e jaula de ferro), de que tratarei mais à frente. O segundo refere-se à analogia entre *conceito* e *signo-"força"* (no caso do emprego do campo Senhor-Escravo em Hegel e Nietzsche). A diferença sequer pode ser pensada como puramente epistemológica, já que é tão vasta quanto a que existe entre os estilos narrativos de cada um: conceitual-sistemático e aforístico-metafórico. Algo assim como comparar uma catedral gótica e uma dança derviche. Penso que é possível atenuar essa dificuldade, atentando-se para o que há de "metafórico" em Hegel (a catedral é também uma dança "congelada", uma prece ascética e austera) e o que há de "conceitual" em Nietzsche (a dança como templo e oração, como técnica do corpo-vontade). Curiosamente, essa é uma atenuação *ativa*, que se pode também encontrar na analogia do conceito e da metáfora: o Hegel de Marx é muitas vezes mais metafórico que conceitual, e o conceito em Marx é historicamente relativo, sobredeterminado; o Nietzsche de Weber é quase sempre tomado ao pé da letra, e a metáfora, um constructo transhistórico, indeterminado, acaba sendo mais conceitual que o signo-"força".

O terceiro problema, que tem a ver com o primeiro, diz respeito ao tratamento substantivo da comparação quanto ao objeto: imagens de uma estratificação e de um domínio originários e universais, por assim dizer definitivos quanto ao sentido. No entanto, "Escravo" em Hegel e "Escravo" em Nietzsche são construções inteiramente diferentes, aparentemente assimétricas e desprovidas de qualquer afinidade se consideradas no interior dos respectivos discursos que as empregam, do mesmo modo que "classes exploradas" e "classes negativamente privilegiadas" em Marx e Weber. A comparação não desconhece esses problemas, pelo contrário:<sup>4</sup> parte deles tomando-os como o problema que está posto pela apropriação diferencial daquele campo mitológico pela Modernidade, isto é, toma a própria diferença como aquela mesma que o objeto nomeia, para melhor esclarecê-la na sua genealogia de sentido. Permite, assim, que se persiga um curso de sentido cujas afinidades internas se polarizem (como ocorre nos próprios discursos e em suas interpretações contemporâneas). Mas a comparação seria impossível se não houvesse um ponto de partida comum mínimo. Este é o que pode ser encontrado também como o conteúdo de sentido mais elementar daquele campo mitológico, e que permanece comum ao imaginário das diferentes variantes: passo a chamá-lo, para distingui-lo do primeiro, de "campo imagístico".

As imagens são mínimas: uma oposição entre duas forças abrangentes (não importando, ainda, como essas forças serão representadas ou afirmadas) designa uma identidade social virtual positivamente avaliada e outra negativamente avaliada (não importando, também aqui, e ainda, o conteúdo de sentido dessas identidades). Essas identidades virtuais constituem os pólos limites do campo imagístico que passaremos a examinar. Suas propriedades respectivas são, por definição, irreduzíveis a quaisquer outras e praticamente universais. Configuram um "campo de forças",<sup>5</sup> uma luta ao mínimo latente, e sua justificação divergente.

Por que partir daí, do que parece tão pouco e ainda assim insuscetível de desenvolvimento comparativo? É que suponho que não há apenas coincidência temática nas figuras sociais comuns a que se recorre, e que suas diferenciais de construção (filosóficas ou científicas) possuem um mesmo enquadramento mítico e têm a ver, horizontal e verticalmente, de forma coerente, com as dobras estratégicas em que cada um dos discursos que delas se utilizam, em continuidade ou descontinuidade com os demais, se oferece ainda hoje como matéria-prima para a Sociologia. Ademais, os variados conteúdos de sentido que comportam só nos interessarão enquanto desenvolvem essas imagens mínimas, pouco importando aqui a exegese minuciosa de seu sentido "verdadeiro", ou da interpretação "mais adequada", objeto que (já deve ter ficado claro) foge ao meu interesse.

## IMAGENS MÍNIMAS E SEUS DESDOBRAMENTOS

Começo de um nível reduzidíssimo, quase que exclusivamente metafórico, de duas forças em oposição última e da identidade virtual que aí erigem. Ainda que seja quase nada, é quase tudo que tenho ao alcance agora: as duas forças que Senhor e Escravo significam, significam a mesma coisa para o Senhor e para o Escravo? Ou a diferença é também diferentemente interpretada por cada força? Começando pelo "modo oriental" de avaliá-las, irredutivelmente hierárquico e sagrado, a questão poderia reformular-se assim: pensará Deus a sua relação com os homens, como estes pensam a sua com Deus? O mestre zen interpretará a sua relação com o seu discípulo de modo semelhante à deste em relação a si? O único consenso é, aqui, que a diferença é primária, original e eterna, e aceita por ambas as forças. A justificação última da Diferença é cosmológica e sua única solução possível (para os homens-discípulos-escravos) é a *submissão*.<sup>6</sup> Para o ponto de vista místico (e Weber o define como de máximo individualismo e máxima submissão), o paradoxo se extingue quando se obtém a *unyo mistica*, quando se alcança a unidade e a identidade com o Senhor. A escravidão torna-se, então, medida da ilusão humana, *maya*.<sup>7</sup> O Senhor também é ilusão e se extingue por nada se diferenciar dele.

Quando saímos do "modo oriental" dessas imagens e alcançamos o "modo grego" verificamos uma alteração surpreendente: a ênfase desloca-se da hierarquia Senhor-Escravo para a igualdade entre os senhores. Um Senhor poderá virar escravo (por dívidas, por exemplo) e um escravo poderá tornar-se Senhor (se, liberto, alcançar a honra na guerra, por exemplo). A hierarquia torna-se *abstracta* e os indivíduos, que a preencherão, intercambiáveis. A alteração torna-se possível porque se introduziu uma terceira categoria, de conteúdo especificamente sociológico, para designar o *status* político da relação dos indivíduos livres *entre si*: o "cidadão".

Uma nova e profunda alteração se dá com o "modo cristão" de designar o *status* da relação dos homens (senhores e senhores, escravos e escravos, senhores e escravos) entre si: *iguais* perante Deus, "irmãos" universais desde a Origem até o Juízo Final. No entanto, nem a alteração grega, nem a alteração cristã extinguem o campo mitológico anterior, apenas o deslocam para um lugar de contraposição última. Ele continua a atuar, entre os gregos, na delimitação da *polis* e da democracia, e entre os cristãos, na delimitação do humano frente a Deus.<sup>8</sup>

Agora, como aquele campo mitológico será recuperado (e o será de forma sistemática, *moderna*, "autoconsciente") para o nosso tempo? Pela sua vigorosa influência (o que é um indicador pragmático de "validade" em teoria social), penso que o modo hegeliano de recolocar o problema e a sua crítica por Marx e por Nietzsche "atualizam" a questão para a modernidade. Marx saboreou esse modo e Weber a sua crítica. É uma historinha exemplar, aquela que Hegel contou, mas que

fique claro que, aqui, ela não é filosófica, mas imagística – que é o que nos interessa.<sup>9</sup>

Como comparecem o Senhor e o Escravo em Hegel e Nietzsche? Em Hegel, eles significam inicialmente o que se sabe: dominante e dominado. Ele recorre a uma contraposição clássica, greco-romana, para essas figuras: o domínio de um tipo de homem sobre outro que alcança uma forma regular, pactada, objetiva, legítima. Uma situação limite, estruturada, de dominação, e não apenas uma opressão contingente qualquer. Em Nietzsche, significam uma afirmação de valor superior num tipo de homem e uma reação decadente no outro tipo. Ele também recorre à contraposição clássica, mas de um modo diferente de Hegel, pois a enriquece com a imagem cristã do Pastor e do seu Rebanho, definindo-a assim como imaginário medieval das forças reativas, para melhor denunciá-la.

Nesse sentido, a problemática hegeliana do Senhor e do Escravo seria, para Nietzsche, uma problemática *do Escravo*. Ironicamente, em Hegel também, só que em um sentido inteiramente diverso. Do mesmo modo, tanto para Hegel quanto para Nietzsche, o Senhor não é qualquer um, nem o escravo qualquer um: há condições para se ser Senhor, como para se ser Escravo. Não há uma exata concordância quanto a essas condições, mas, por mais que uma condição de Escravo em Nietzsche apareça como condição do Senhor em Hegel, ou vice-versa, essas condições – separadas por enquanto dos tipos e de seus personagens possíveis - têm características comuns em ambos os discursos e uma estabilidade que lhes permite nomeá-las.

O que funda essa mínima estabilidade, que é quase tudo para o seu uso? O que faz com que essas forças se paralelizem, uma defronte à outra, em posição simétrica e de forma regular e sistemática em cada discurso, e não se desvançam em diferenças instáveis, mutantes e provisórias, que acabam espantadas? Como e por que o olhar de quem as observa as estabiliza de algum modo mínimo, lhes confere uma *identidade*?

Nesse mínimo denominador comum, Hegel e Nietzsche concordam: as próprias forças são reconhecidas e nomeadas como *vontades de...* nessa identidade.<sup>10</sup> E aqui começam todas as diferenças, pois para Hegel esse reconhecimento é uma demanda do Senhor, enquanto para Nietzsche toda demanda de reconhecimento é uma demanda do Escravo. Feitas as acusações, façamos agora cada um deles desempenhar o papel que mais lhes apetece.

## **HEGEL, ESCRAVO, DEFINE O SENHOR E SEU ESCRAVO**

Hegel expõe a sua dialética do Senhor e do Escravo na seção A do capítulo quatro da *Fenomenologia do Espírito*, sobre o desenvolvimento da autoconsciência, quando elabora a fenomenologia da vontade como certeza de si.

As figuras especulativas do Senhor e do Escravo representam o drama através do qual a consciência de si primitiva, mergulhada originalmente na *Gemeinschaft*, dela se diferencia para se reconhecer como singularidade perante a outra singularidade.

Essas figuras podem ser interpretadas, de um ponto de vista sociológico, como representações de um contexto histórico de emergência da individuação moderna, ainda que o *locus* seja a Grécia Clássica. O que se pode verificar é que, nesse drama, o lugar do Senhor está sendo superado, e caberá ao Escravo atualizar a cena, introduzindo-se a si e ao antigo Senhor como Cidadãos. A questão geral representa o desenvolvimento da autoconsciência, tomando como modelo, em um só tempo, a história da filosofia grega e latina, e o contexto de sentido do desenvolvimento da autoconsciência individualista burguesa moderna, destacado desde dentro do enquadramento “natural” (primitivo, comunal, hierárquico e ingênuo) da certeza sensível, de um modo análogo ao que foi comum à filosofia política dos séculos XVI ao XVIII.<sup>11</sup>

Emergência do indivíduo moderno (cuja infância grega é resgatada contra a feudalidade) e emergência da socialização burguesa (cujo *ethos* é a autonomia pelo trabalho) são representadas e justificadas, assim, por figuras que remetem ao nosso campo mitológico em seu modo pré-grego, pré-cristão, judaico talvez, mas não inteiramente oriental (já que o Oriente não cabia na filosofia da história hegeliana). Essas figuras comparecem como condensações de imagens judaico-cristãs com imagens de uma Grécia Clássica idealizada pela Modernidade. Enquanto figuras genéricas, exprimem tanto a máxima exterioridade entre um indivíduo e outro (já num sentido moderno), quanto a máxima interdependência de um indivíduo a outro (no sentido da comunidade hierárquica pré-moderna). Dessa condensação resulta uma contradição, porque a realização da vida de um priva a realização plena da vida de outro, mas constitui uma contradição “necessária”, porque essa privação e todo o seu drama, ao ser suportado como *legítimo* pelo Escravo, se torna a mediação para a superação das duas imagens em uma terceira, o proprietário-trabalhador-cidadão reunidos na imagem do indivíduo moderno, vontade civil cuja realização política é o Estado.

Mas a história que essas figuras contam é outra, é a história da própria filosofia que se reflete sobre si, do Espírito que se auto-reconhece em cada um dos seus momentos. E este é o momento em que a consciência devém autoconsciência.<sup>12</sup> O Senhor constitui-se como tal ao se defrontar, enquanto consciência-de-si, com outra consciência-de-si que não ele mesmo, com *o outro*. A subsistência “natural” de um outro que, não sendo coisa, se interpõe com desejo próprio ao seu desejo, o ameaça. A exigência de uma luta de morte, que se põe, é enfrentada, entretanto, diferentemente por cada um: aquele que será o Senhor a aceita como necessária, e a quer levar até o fim, não tanto por coragem mas por uma “indiferença” que tem à sua vida, “cujo caráter *vão* já vislumbrou”, e

porque aspira, deseja o reconhecimento do outro. Este, o que será o Escravo, *treme* diante da possibilidade da morte, e seu profundo temor a este “Senhor absoluto” (a morte) o faz render-se como vencido. Quem manteve a “indiferença”, a coragem e a vontade de lutar mesmo com o risco da morte, e até o fim, é o vencedor, o Senhor. Quem, derrotado, prefere se submeter ao outro a morrer, e elege a sobrevivência ao heroísmo, é o Escravo. O Senhor é a consciência autônoma, tornada para-si pela vitória e pela liberdade; o Escravo é a consciência que se submeteu para não arriscar a sua vida, solidarizando-se com sua natureza animal e reforçando, com sua submissão, sua participação no mundo natural das coisas. É agora um animal, e assim se vê e assim é visto pelo Senhor.

Constituída na figura do Senhor, a consciência-de-si torna-se agora para-si, e não de uma forma abstrata, unilateral, mas pela mediação concreta de outra consciência que, ao se lhe submeter, é lançada, no mesmo movimento, para o mundo das coisas, cuja essência é sintetizada na independência (diante da consciência do Senhor) comum à natureza, às coisas. O mundo do Escravo é o mundo da existência natural, que ele transforma com o seu trabalho para atender às demandas do Senhor, de cuja satisfação depende para continuar vivendo. O Senhor, ao contrário, não vê nessas coisas (e no Escravo) senão meios de satisfazer seus desejos, embora só se mantenha como consciência-para-si (que o constitui como Senhor) pela mediação do reconhecimento do Escravo. Ao reconhecer o Senhor na sua realidade e dignidade humanas, o Escravo o reconhece também como o seu Senhor, mas não pode ser reconhecido na sua realidade e dignidade humanas, pois está lançado no mundo “natural”, no mundo das coisas. O Senhor é, assim, constituído pelo reconhecimento de alguém que ele não reconhece.

Assim, para Hegel, a situação do Senhor é trágica: ele arriscara a vida para ser reconhecido por um outro como ele. Onde esse reconhecimento fosse possível, ele não poderia ser Senhor; onde é possível, e o constitui como Senhor, ele não pode reconhecer o outro como um outro como ele, mas como uma coisa, um animal. Então, ele é reconhecido por uma “coisa” e se seu desejo de reconhecimento não pode ser satisfeito, senão por um outro como ele, sua própria consciência-para-si põe-se unilateral, abstrata, incompleta e não realizável. Para o Escravo, entretanto, algo foi conquistado: o temor absoluto que o levou à submissão é um começo de sabedoria, pois aprendeu que não é possível, na sua singularidade, afrontar a morte: “mediante a consciência desse absoluto, como potência única, puramente negativa, desaparece toda força própria” (Hegel *apud* Lebrun, 1988, p. 183). Pelo temor ao Absoluto, o Escravo aprende a perder o medo (relativo), aceitar a obediência e buscar a libertação.

A “verdade” do Senhor é, então, o Escravo e seu trabalho. Pelo trabalho, o Escravo constrói a efetiva independência e autonomia, que lhe apontam a

possibilidade concreta da liberdade e da satisfação, interdidas ao Senhor pelo seu desejo de reconhecimento (que é também o que o constitui como tal). A história humana pode, agora, ser pensada como a história do escravo-trabalhador que, ao se reconhecer em sua realidade e dignidade humanas, chegará a se tornar “para-si” ao prescindir do Senhor. Ao aprender a abster-se (ascetismo), o Escravo aprende a suportar o outro, ao agir “sobre o objeto [que] recebe a forma do subjetivo que nele toma consistência, mas que é conservado na sua matéria” (*idem*, p. 188). O Senhor, que não passou por esse aprendizado, retido que está no desejo, apenas pode consumir o objeto, que lhe continua “estranho”. “No trabalho está posta a diferença entre o desejo e o gozo; este é refreado, adiado, torna-se ideal [...]. O trabalho é desejo refreado, o trabalho forma” (Hegel, 1973, p. 120). O trabalho que forma e liberta o Escravo não é o do artesão solitário aristotélico, mas o trabalho que o eleva acima de sua “singularidade egoísta”, um serviço para outrem, um trabalho que visa uma alteridade, pois como “o escravo, trabalhando para o Senhor, não trabalha no exclusivo interesse de sua própria singularidade, seu desejo atinge uma extensão tal que deixa de ser apenas o desejo desse homem, para conter também o desejo de outro [...] e nessa medida seu valor triunfa sobre o valor do Senhor” (Lebrun, 1988, p. 190).

## NIETZSCHE, SENHOR, DEFINE O ESCRAVO E SEU SENHOR

Nietzsche, ao contrário de Hegel, não está interessado na formação do conceito, mas na sua genealogia. Por isso, precisa se desembaraçar de todos os conceitos, substituí-los por uma *perspectiva* que lhes seja “prévia”, externa, “superior”. Ele a encontrará na Grécia arcaica, cuja arte e cultura estudou em *O Nascimento da Tragédia*. Essa *perspectiva*, que depois ele chamará de “extramoral”, lhe permitirá reconstruir a origem de “atributos” como resultante perpétua (em “eterno retorno”) de um “jogo de forças”, de princípios em luta, que são diferentemente nomeados segundo o nível em que são aplicados e a representação que fazem de seus valores e de suas verdades. Segue-se toda uma re-avaliação da Cultura, que tem por alavanca a crítica da moral e da “vontade de verdade”. Uma das imagens mais influentes dos princípios em luta, a da “moral do Senhor” e a da “moral do Escravo”, desenvolvida na *Genealogia da Moral*, não se refere diretamente a nenhuma categoria social ou histórica, mas ilustra (dando nomes aos bois), a hierarquia de tipos e “valores” pertencente a um campo análogo àquele explorado por Hegel na dialética do Senhor e do Escravo.<sup>13</sup>

Tomando por paradigma os gregos arcaicos, pré-clássicos, aqueles dos quais Hegel afirmou que “não sentiam terror nem temor com a morte”, Nietzsche inverte o sinal dos conceitos hegelianos para os destruir, construindo-se assim uma tipologia metafórica que aponta, na paráfrase da história do Senhor

e do Escravo, uma genealogia da moral-verdade, cuja referência última, vivida pelos gregos, Nietzsche chamará de “a vontade de potência”. Ele jamais a “reifica” numa categoria social, seja ela qual for, de qualquer época histórica, mas interpreta as categorias (ou as utiliza como ilustrações) da transversalidade em que a “vontade de potência” age na história. O contrário da “vontade de potência” não existe, seria o “nada de vontade”, cuja existência Nietzsche nega. As forças, ativas e reativas, os contrários que interagem na sua *perspectiva extramoral*, são ambas manifestações da “vontade de potência”:

“[...] a *vontade de potência* se manifesta : a) entre os *oprimidos*, em toda espécie de escravos, sob a forma de desejo de ‘liberdade’ [...]; b) numa espécie mais forte que começa a elevar-se à potência, é a vontade de preponderância (domínio, hegemonia); se esta inicia sem êxito, restringe-se incontinenti à vontade de “justiça”, isto é, *igualdade dos direitos* para todos como os da classe dominante; c) nos mais fortes, nos mais ricos, nos mais independentes, nos mais corajosos, sob a forma de ‘amor da humanidade’, do ‘povo’, do evangelho, da verdade, de Deus; sob a forma da compaixão, do sacrifício de si, etc. – e ainda sob a forma de sobrepujar, arrastar consigo, tomar a seu serviço, incluir-se instintivamente na grande quantidade de força, *para poder dar-lhe uma direção*: o herói, o profeta, o César, o Salvador, o pastor” (Nietzsche, 1954, p. 337, ênfases no original).

Se em Hegel o “Senhor e o Escravo” comparecem como momentos da formação do conceito de autoconsciência (“consciência-de-si que devém para-si”), em Nietzsche eles são “tipos” que descrevem *ethos*, forças morais em luta, diferentes formas de “vontade de potência”. Se em Hegel é a negatividade encarnada no Escravo e no Trabalho que explica a posição do Senhor na formação da autoconsciência, em Nietzsche, é a positividade da “afirmação da vida”, representada pela “moral dos Senhores”, que operará a perspectiva pela qual se poderá descrever a genealogia da moral (nihilista) dos escravos.

Na história nietzschiana, o Escravo, ao triunfar sobre o Senhor, dá início à decadência porque submete a humanidade a todas as formas de “instinto” reativo. Não se trata, apenas, de uma história diferente da hegeliana, mas de uma *outra* história. Só a introduzimos aqui, em paralelo com a de Hegel, porque o que nela há de paralelismo foi o que dominou (ainda que implicitamente) a sua leitura e interpretação na época em que inventaram a Sociologia. A interpretação que aqui propomos condensa, assim, a interpretação de uma época (últimos anos do século XIX, primeiros anos do século XX) com as interpretações nietzschianas mais recentes, que mantêm, de uma outra perspectiva, a interlocução com Hegel, cuja obra parece ter chegado a Nietzsche através de Strauss e Stirner, mas também via a crítica de Shopenhauer.

O *ethos* do Escravo é uma “inversão” reativa do *ethos* do Senhor, mas de certo modo uma “inversão” *equivocada*, que ao tomar o Senhor como *Man = Mal*,

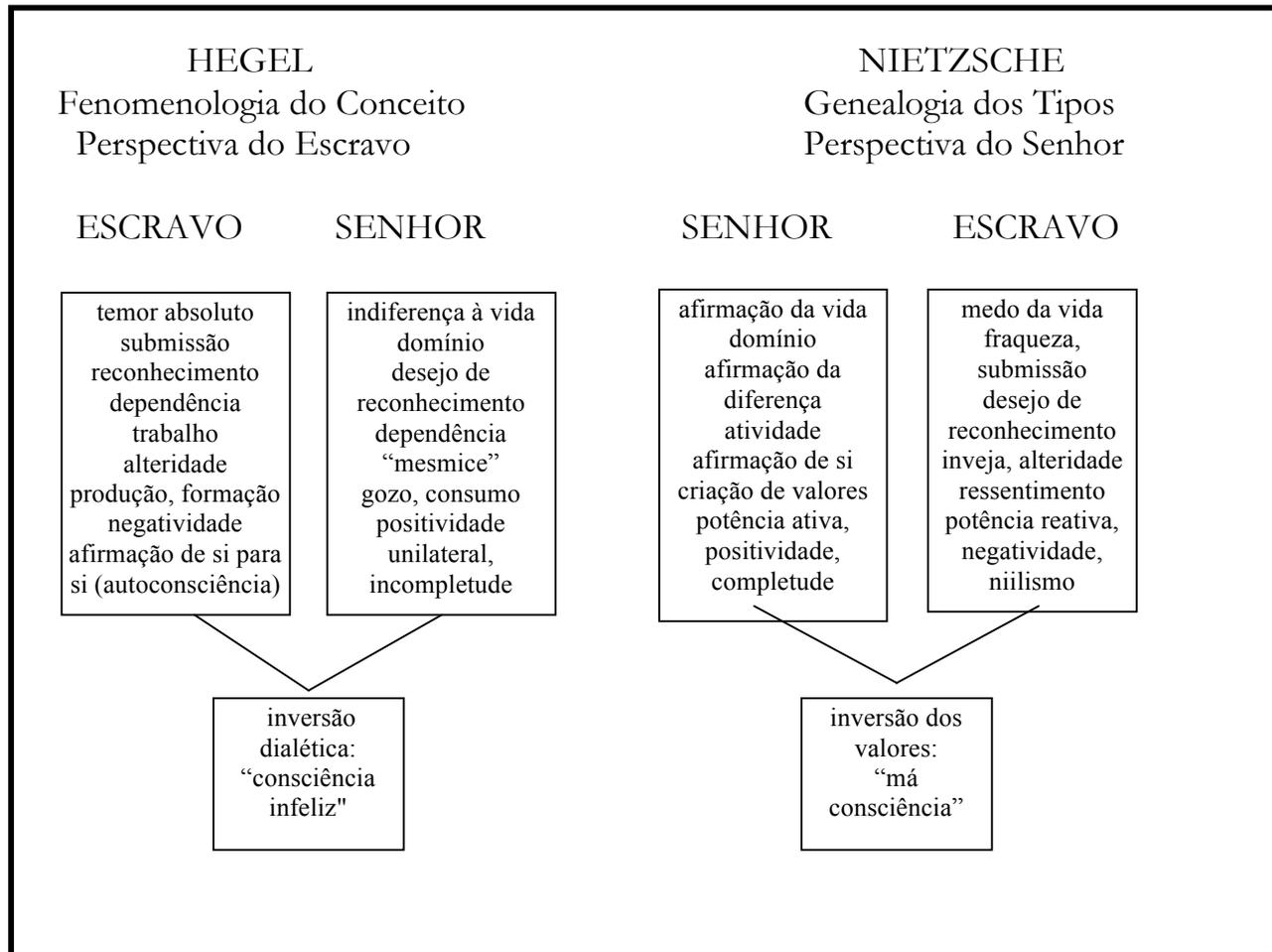
“moraliza” a existência, enfraquece (com a culpa) as impulsões da potência ativa, criadora, para fortalecer o instinto (reativo) do conhecimento, racionalizador, calculista, que opera pela negatividade. O Escravo inventa instrumentos para “suportar” as verdades que preferiu escolher: a lógica, a metafísica, a dialética. Estas desenvolvem seu “instinto de conhecimento”, que se torna hipertrofiado e gigantesco; a culpa, o pecado, a crença em “outro mundo”, o ideal ascético, o valor “superior” do sofrimento, desenvolvem seu “instinto de sobrevivência”, de segurança, “instinto gregário” que se hipertrofia no Estado e nas instituições sociais e políticas que “ordenam” a reprodução da “moral de rebanho”.

A vitória do *ethos* do Escravo é, também, no plano social, o recalçamento da hierarquia original: a crença de que todos os homens são iguais, a nivelção pela média, pois “o instinto de rebanho concede ao *meio* e à *média* o estatuto mais elevado e o valor supremo” (Nietzsche, 1945, p. 236). A nova classe dominante só pode aparecer agora com a imagem do “pastor” (“O Senhor é o meu Pastor, nada me faltará”, diz o hino cristão). O Senhor e o Escravo são, enquanto *ethos*, a moral dos Senhores e a moral do Rebanho. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche tece sua história.

## **O SENHOR E O ESCRAVO COMO IDENTIDADES LIMITES EM HEGEL E NIETZSCHE**

Embora atentos às interpretações correntes de Hegel e Nietzsche, não é meu objetivo aqui a exegese comparativa de suas imagens do Senhor e do Escravo, mas apenas o levantamento dos perfis que definem, em paralelo, os conceitos e tipos que servirão para determinar suas identidades limites, tal como estou supondo que comparecerão na genealogia de um modelo estrutural em Marx e de uma constelação de tipos ideais em Weber sobre estratificação e dominação. Para tanto, proponho preliminarmente o resumo apresentado no Quadro I, em que procuro organizar os operadores hegelianos e nietzschianos das imagens de Senhor e Escravo, de modo a obter “identidades” sociais limites, de caráter universalizante (porque aspirantes a abarcar toda a história da cultura humana). Deste resumo derivarei a análise subsequente (quadro I).

Quadro I



Os atributos de cada par se assemelham, e só se distinguem quando é considerada a perspectiva inteiramente diversa com que são apreciados por Hegel e Nietzsche. Assim, por exemplo, tanto o Senhor hegeliano quanto o nietzscheano “não temem a morte” (um valor central, paradigmático, que ambos localizam num mesmo lugar histórico, a Grécia pré-clássica), mas daí derivam apreciações distintas: para Hegel trata-se de uma “coragem” abstrata, unilateral, não determinada pela experiência da mediação com a resistência própria da vida (que o escravo hegeliano aprenderá através do trabalho), e que portanto caracteriza antes uma atitude de “indiferença à vida”, a mesma que exigirá em seguida “reconhecimento” para poder completar-se. Em Nietzsche, a apreciação é oposta: o Senhor possui a potência de quem “afirma a vida”, de quem não concede à morte qualquer apreciação muito significativa (“indiferença à morte”), e, portanto, de quem não exige reconhecimento algum às suas atitudes.

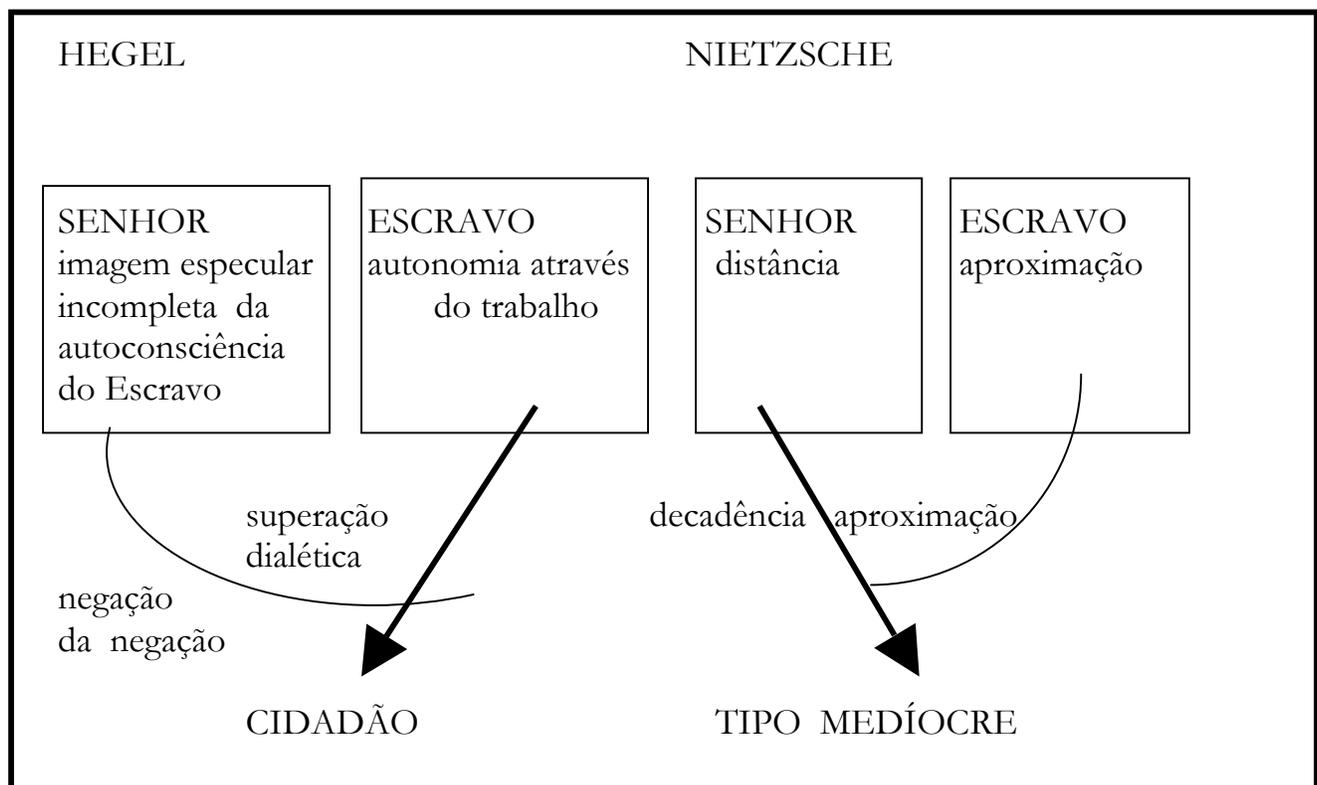
A figura estável do Senhor, tanto em Hegel quanto em Nietzsche, a sua identidade própria (mas também a sua identidade “para os outros”, identidade social limite), possui um conjunto de atributos positivos: ativo, dono de si, livre (no sentido de que se abandona à vida), criador. Sua indiferença à vida é afirmativa, pois a põe abertamente em risco, afronta a morte: coragem, independência, força de criar e dominar, sublime solidão. Se sua situação pode ser trágica, o é “para cima”, busca o “humano superior”. Sujeito de si mesmo, que se quer sujeito absoluto: do sentido da existência, dos valores, da verdade. Sua autojustificação (quando a exige) é a “sorte”, mas também a *virtù* (no preciso sentido renascentista). Esta descrição do Senhor não quer apagar as diferenças potenciais que o conceito hegeliano e o tipo (metáfora) nietzscheano desenvolvem, mas enfatizar a sua identidade estabilizada mínima. Em Hegel, a dialética deste Senhor com o seu Escravo a modificará, determinando-a progressivamente em direção a uma resolução que a anulará na resolução de seu oposto, o Escravo. Em Nietzsche, a decadência do Senhor o aproximará de um “ponto médio”, inventado pelo Escravo. Mas em ambos, a resolução (dialética, em um; por inversão de valores, em outro) resultará na consciência infeliz, desgraçada, a má-consciência: o cristianismo e a dualidade corpo-espírito, o cidadão moderno e o tipo medíocre-democrático-burguês.

O Escravo hegeliano vê-se a si mesmo no Senhor a que serve; o Escravo nietzschiano, ressentido e invejoso, inverte os valores positivos do Senhor transformando-os em valores “maus”. Mas em ambos, o Escravo é originalmente aquele que perdeu, que troca a vida pela sobrevivência, ou a sobrevive ao risco da vida e a obediência à “sublime indiferença”. Em ambos, *o escravo é escravo por uma espécie de “servidão voluntária” ao que é “objetivamente” mais forte*, por uma escolha última. Ele se define por reconhecer essa objetividade que o coage (a morte, em Hegel; a potência, em Nietzsche), e por se pautar por este reconhecimento para sobreviver. O escravo é, assim, em ambos, “trágico para baixo”: sua condição está definida como a de uma força que está *sob outra força* (que ele põe externa e objetivamente “para ele”), e cuja verdade precisará reconhecer para continuar a existir. O escravo quer a vida a qualquer custo, mesmo que ao preço de perder sua primitiva espontaneidade de viver, que ele, aprisionado, passará a chamar de “liberdade” (um valor dos escravos), cuja demanda transformará em sua “essência” perdida (mas que será, um dia e em algum lugar do futuro, recuperada). A potência ativa é substituída pela conservação reativa, a distância pela aproximação, a independência pela alteridade, a indiferença ao outro pelo desejo de reconhecimento e pelo espírito gregário, a criação pelo trabalho, o riso despreocupado pela disciplina ascética. Tanto Hegel quanto Nietzsche desenham sua identidade social limite: ela é limítrofe do humano “para baixo”; abaixo só há a “coisa”, com a qual ele muitas vezes se confunde (quando olhado da perspectiva do Senhor). Esta “coisa” quer ser reconhecida em sua dignidade

humana e o faz, originalmente, reconhecendo-se na *virtù* do Senhor. Este, em Hegel, quer ser reconhecido também, mas não por uma “coisa”: aí está sua “tragédia”, a sua incompletude, mas também a sua profunda diferença em relação ao Senhor nietzscheano. Este não exige ser reconhecido, não supõe em tudo virtude, não sofre com a ausência de virtude (pois a considera como “distância”, já que a virtude não se comunica), não faz propaganda, não permite a ninguém se estabelecer como juiz de suas ações; a virtude nietzschiana “pode fazer tudo o que geralmente é proibido, porque está libertada da Moral”, está para além de Bem e Mal. Vê-se aqui onde os operadores nietzschianos começam por transformar o Senhor hegeliano em Escravo: onde este se define pela demanda de reconhecimento de um “outro” como ele.

Não trataremos aqui de expor mais detalhadamente a semelhança temática e a completa divergência de apreciação, cuja análise pode ser encontrada na literatura especializada. Continuemos a reter, para os nossos fins, as identidades limites reconstruídas e sua “resolução” na Modernidade: em Hegel, o cidadão que resulta da emancipação do “terceiro estado”; em Nietzsche, o tipo medíocre-democrático-burguês e burocrático (Quadro II).

**Quadro II:**  
**Interpretações do Triunfo do Escravo**



O triunfo do Escravo em Hegel, como em Nietzsche, supõe o fim de toda hierarquia, com a generalização da igualdade e do nivelamento. Em Hegel, trata-se de uma representação “filosófica”<sup>14</sup> da cidadania moderna, que se dá por uma superação dialética dos dois momentos descritos na “dialética do Senhor e do Escravo”, cuja resolução é o advento do livre-proprietário-trabalhador cuja liberdade se realiza no Estado moderno. Em Nietzsche, a vitória das forças reativas é devida ao enfraquecimento dos tipos, decorrente da perda do equilíbrio das forças, da vitória da especialização e do “aprisionamento” do Senhor na “moral de rebanho”, que marca a sua decadência. A aproximação do escravo, própria ao seu tipo, produz uma proximidade trágica com o ideal do Senhor, que fornece o tipo medíocre, que caracterizará o niilismo da Modernidade.

Se continuarmos abstraindo as enormes interveniências filosóficas que “utilizam” e ponderam essas imagens (que é o que estamos fazendo desde o início), preencheremos as imagens mínimas do Senhor e do Escravo em Hegel e Nietzsche como dois tipos limites de estratificação, um estamental-vertical-hierárquico, representado pela preeminência precária do Senhor sobre o Escravo, e outro nivelado-horizontal-igualitário, representado pelo triunfo do Escravo sobre o Senhor (e o desaparecimento potencial de ambos). A história filosófica desse triunfo é diferentemente interpretada, mas em ambos os casos ela passa pela aniquilação última da hierarquia primordial, seja pela “superação dialética”, seja pela “aproximação trágica”. A distância do Senhor é quebrada, mas os seus ideais são conservados: em Hegel, pela realização do Espírito Absoluto; em Nietzsche, pela crítica da modernidade e pelo niilismo ativo que anuncia o super-homem.

## **MARX E WEBER: PARA UMA GENEALOGIA DA “SIGNIFICAÇÃO CULTURAL” DE DOIS PARADIGMAS DIVERGENTES**

A realização, em curso no Estado prussiano do século XIX, do Espírito Absoluto não convence a Marx, tanto quanto o anúncio do super-homem não convence Weber. É necessário *realismo*, e a ciência social que sobre este começa a ser erguida deve considerar todas essas “intuições geniais”, mas desembaraçar-se das generalizações ficcionais da filosofia. O espírito científico que domina o século (que Hegel antecipou de forma “especulativa”, e que Nietzsche saudou em suas primeiras obras, incorporando-o, nas últimas, ao “niilismo ativo”) exige importantes correções de rumo. Marx as encontrará no “modelo científico” da economia política clássica; Weber, nas *Geisteswissenschaften* herdeiras do kantismo e na reviravolta teórica produzida pela economia neoclássica da Escola Austríaca.

O tempo de Marx é diferente do tempo de Weber: Marx não conheceu a obra de Nietzsche, e Weber pôde contar com a obra de Marx e com a distância que o neokantismo e Nietzsche criaram em relação a Hegel. É uma história longa para ser contada aqui. Basta, por enquanto, que preservemos as principais “direções de sentido” adotadas pelos personagens anteriores, em particular quanto à interpretação do moderno “triunfo do Escravo”. Elas nos ajudarão a reencontrar as identidades limites outra vez.<sup>15</sup>

A cidadania do ex-escravo triunfante hegeliano, que se realiza no Estado prussiano, identificando a Modernidade com o fim da História, parece a Marx um delírio e uma completa mistificação. Em seus trabalhos de juventude, Marx retém da dialética do Senhor e do Escravo a centralidade da categoria de Trabalho como “ato autogerador do homem”, mas se nega a considerar que a hierarquia tenha se rompido: o Senhor ainda não foi superado e a cidadania plena ainda não se realizou; pelo contrário, ela jamais poderá ser realizada enquanto a hierarquia das classes sociais se mantiver reproduzindo o trabalho alienado de seu efetivo sujeito, este Escravo moderno que é o trabalhador assalariado.

O paradigma marxista começa a ser construído, portanto, a partir do isolamento da problemática hegeliana do Senhor e do Escravo de dentro do “sistema” pelo qual Hegel expôs a fenomenologia do Espírito absoluto. A “correção de rumo”, como se sabe, importa em duas precauções: conservar a estratificação hierárquica-vertical-dicotômica *no interior* da cidadania, para pensar a continuidade da dominação no Estado moderno; e romper com a “mistificação idealista, especulativa” do sistema hegeliano, tentando resgatar, no entanto, sua dialética para poder pensar uma superação realista do capitalismo a partir de suas próprias condições de existência. Marx acaba por investir-se numa espécie de “profeta científico” de uma nova sociedade, bem ao gosto de seu século.

Nietzsche, que também fizera a crítica da cidadania moderna remetendo-a ao “tipo medíocre”, este escravo que se aproxima idealmente do Senhor para poder acreditar que é livre, observa, no entanto, nessa aproximação, o enfraquecimento dos tipos originais, a vitória do nivelamento cultural e o recalçamento do equilíbrio hierárquico das forças. O triunfo moderno da especialização e do racionalismo “aprisiona” a moral nobre dos Senhores na moral de rebanho deste Escravo Generalizado que é o cidadão moderno, com sua cultura niilista. Investe-se assim da missão profética de Zaratustra, anunciando a *tresvaloração* ao cabo do niilismo e o horizonte de uma nova era cultural, que ultrapassará o *homem* (esta invenção socrático-cristã -moderna) no *super-homem*, esta figura da pós-modernidade.

A perspectiva weberiana, que confere unidade a toda a sua obra, é a racionalização crescente da vida social na Modernidade. O tema da “racionalização da vida” (e não ainda o da “racionalidade”) é, primeiramente, desenvolvido para explicar a relação entre “meios de salvação” e “conduta de

vida neste mundo”, uma perspectiva inaugurada por Nietzsche em suas críticas das grandes religiões de salvação (judaísmo, budismo, cristianismo).<sup>16</sup> Compare-se, por exemplo, as tentativas anteriores a Nietzsche de relacionar religião e conduta de vida: nenhuma parece atenta aos “interesses ideais” de salvação como base de motivação moral na vida intramundana, tema que será introduzido por Nietzsche. Também a racionalização da conduta é um tema nietzschiano, que se aparta completamente (pela perspectiva extramoral, de distância) das abordagens do “racional” e da “racionalidade” comuns ao século e inteiramente inspiradas no Iluminismo. Também de Nietzsche virão as idéias do moderno “politeísmo dos valores”, da separação crescente entre as várias “esferas de sentido” (arte, religião, ciência, política, moral, economia, etc.), “deuses em luta”, e a perspectiva crítica em relação ao socialismo da época como “coroamento do tipo medíocre”, reativo e ressentido. Mas onde Nietzsche via nisso tudo o fim de uma era e o anúncio de outra, provocada pelo niilismo ativo, que tudo fará sucumbir, Weber não via senão o anúncio da “jaula de ferro” e de um longo e tenebroso período de gelo e noite polar.

A metáfora da “jaula de ferro”, em Weber, que Karl Löwith comparou ao conceito de “alienação” em Marx, aplicada como foi em um contexto histórico em que Weber critica as esperanças socialistas (estava começando a revolução soviética na Rússia), só pode ser interpretada como “sintomática”. E sintomática no preciso sentido althusseriano: não foi Althusser que disse uma vez que a originalidade de Marx nascera da fricção que este fizera de Hegel com Ricardo? Não parece, à primeira vista, que Weber também construiu sua perspectiva original da modernidade fazendo em parte a fricção de Nietzsche com Marx? Pelo menos quanto aos pressupostos de valor escolhidos por Weber para “recortar” e definir o que considerou a “configuração cultural” do seu tempo, parece-me uma interessante hipótese-de-trabalho a de averiguar a divergência Weber-Marx a partir da influência de Nietzsche sobre Weber, mais do que as tradicionais divergências metodológicas “puras”, que são remetidas às suas respectivas heranças hegeliana e kantiana. Penso que o melhor caminho a ser trilhado deverá ser aquele que é caro tanto a Marx quanto a Weber: o das “diferenças sociais” quando estas se ligam à dominação e aos valores – o caminho do Senhor e do Escravo.

## **A DISTRIBUIÇÃO DICOTÔMICA DAS LEGITIMAÇÕES ÚLTIMAS EM WEBER**

Weber, como se sabe, constrói três tipos ideais de distribuição do poder: classes, estamentos e partidos. A diferença histórica entre classes e estamentos já

é clássica em sua época, mas continua concatenada de um modo teleológico (como em Marx, em que as classes se desenvolvem sobre os escombros dos estamentos). A distinção não existe em sentido estrito nem em Hegel nem em Nietzsche, que tratam as categorias da estratificação, de forma mais genérica, como estamentos. Em Marx, que enfatizou a distinção, resta, no entanto, uma ênfase estamental nos seus conceitos de classes, decorrente em parte de sua abordagem estrutural, em parte da necessidade de ressaltar a reprodução em massa (e sistêmica) das diferenças, contra a ideologia liberal da “mobilidade social”. Em Weber, os tipos são transhistóricos, o que permite tratá-los separada e analiticamente. Não são também, aparentemente, hierárquico-verticais-dicotômicos, o que os colocaria fora do campo imagístico do Senhor e do Escravo. Deixemos de lado, por enquanto, as classes, onde a influência de Marx sobre Weber é reconhecida (embora a correção de rumo weberiana seja aqui grande, principalmente por enfatizar a mobilidade e desenfatar o traço estamental-estrutural) e comecemos pelos estamentos.

Weber define os estamentos pela distinção entre *estilos de vida*. E os distingue (como também às classes) por suas diferenciais de “privilégio”, positiva e negativamente apreciados. Não há meio-termo analítico, o que nos devolve, em parte, ao campo do Senhor e do Escravo. Mas o que poderia significar “privilégio” numa situação estamental? Como se poderiam especificar privilégios negativos e positivos quanto ao “estilo de vida”? Para esclarecer este ponto, Weber precisa definir o que chamará de *significação mais geral de privilégio*, da qual todas as demais serão particularizações típicas quanto a distintas esferas de sentido. Ele a define como um “*fato geral inerente [...] a toda probabilidade de vida: a autojustificação*” (cf. Weber, 1969, p. 273, ênfases no original).

Em *Economia e Sociedade*, no capítulo em que trata das “estruturas e funcionamento da dominação”, Weber articula diretamente a problemática da estratificação com a da dominação, tomando mais uma vez a questão pela sua “significação mais geral”. Ele se pergunta: “*em que últimos princípios pode apoiar-se a validade, a legitimidade de uma forma de domínio?*” A resposta não é longa, mas é extremamente significativa:

“A observação mais simples mostra que em todos os contrastes notáveis que se manifestam no destino e na situação dos homens, tanto no que se refere à saúde e à sua situação econômica ou social *como em qualquer outro aspecto*, e por evidente que seja o motivo puramente ‘acidental’ da diferença, o que está melhor situado sente *a necessidade urgente* de considerar como ‘legítima’ sua posição privilegiada, de considerar sua própria situação como resultado de um ‘mérito’, e a alheia como produto de uma ‘culpa’. Isto se manifesta também nas relações existentes entre os grupos humanos privilegiados em sentido positivo ou negativo” (*idem*, p. 278, ênfases minhas).

Aqui, nesta passagem decisiva, ficam evidenciadas tanto a autonomia da idéia de *privilégio* em relação a qualquer esfera de sentido particular (econômica, religiosa, estética, etc.), como sua conexão última com o modo pelo qual os homens *precisam* “autojustificar” seu destino pessoal, uma proposição *ôntico-psicológica*, cujo elementos imagísticos nos devolvem novamente ao campo mitológico do Senhor e do Escravo. Quando se sabe que o problema da “autojustificação [cosmológica ou outra] do destino pessoal” é, enquanto autoquestionamento profundo de uma identidade própria, individual, *o mesmo problema de sentido último* que Hegel tratou como pertencente à esfera da autoconsciência (ser-para-a-morte) na dialética do Senhor e do Escravo e que Nietzsche abordou em toda a sua obra com as derivações típicas, ativa e reativa, da Vontade de Potência, fica-se a perguntar: não estará aqui a perspectiva de *valor* a partir da qual Weber escolheu a “significação cultural” última que orientou toda a sua obra? Se estamos certos (e não conheço nenhum outro trabalho sobre Weber que tenha recorrido a essas passagens e investido nessa direção), então devemos, antes de pensarmos nas possíveis objeções, buscar conectar os demais conceitos centrais weberianos a esse fundamento, que parece inteiramente mergulhado no campo imagístico que vínhamos tratando.

A passagem de Weber, anteriormente citada, conecta claramente o problema deste “fato geral inerente a toda a probabilidade de vida, a ‘autojustificação’ do destino pessoal”, a três temas centrais da sua obra: a distribuição do poder (estratificação social), a dominação (sociologia política) e os contrastes em qualquer outro aspecto (no destino e na situação dos homens), isto é, as diferentes esferas de sentido em que se produzem as idéias, os valores e os interesses ideais. Trata-se de um pressuposto central para a compreensão da estratégia e da unidade da obra weberiana, abundantemente descuidado pela exegese. Pela sua abrangência e significação, a “necessidade” de *autojustificação do destino* pessoal esclarece, por um lado, a distinção weberiana entre “interesses ideais” e “idéias” e, por outro, constitui-se como nítida determinação do conceito weberiano de indivíduo humano, no seu sentido transhistórico limite, como *matriz de sentido*.

Tratei da questão da estratificação, dessa mesma perspectiva, em outro trabalho, e não vou retomá-la aqui (cf. Misse, 1987). Com relação à sociologia política, o pressuposto de uma “necessidade de autojustificação” é muito esclarecedor, porque Weber adota, no plano narrativo, o ponto de vista de quem se encontra na situação positivamente privilegiada: “*o que está melhor situado sente a necessidade urgente* de considerar como ‘legítima’ [e aqui entra outro conceito-chave] sua posição privilegiada, de *considerar sua própria situação* como resultado de um ‘mérito’, e *a alheia* como produto de uma ‘culpa’”. É interessante assinalar que aqui Weber está interessado apenas na “autojustificação” do destino do que está

melhor situado (mesmo quando posto em comparação com o destino negativamente privilegiado). Mas ele não esclarece por que o que está melhor situado opõe “mérito” à “culpa”, nem por que a “autojustificação” *como culpa* não *provém* do que está pior situado, mas do sujeito da narrativa (positivamente privilegiado). Toda a questão weberiana da necessidade da legitimação para a dominação parece provir desse fundamento, mas *posta típico-idealmente nos que obedecem, como crença*.

Assim, Weber pôde afirmar repetidas vezes que “todos os poderes dominantes, profanos e religiosos, políticos e apolíticos, podem ser considerados como variações de certos tipos puros, ou aproximações deles. Esses tipos são construídos, buscando-se a base da *legitimidade pretendida pelo poder dominante*” (Weber, 1968, p. 338). Para retomar as nossas figurinhas, o Senhor só é Senhor se sua demanda de *reconhecimento* de seu *mérito* para o exercício da autoridade/dominação (*Herrschaft* tradicional, carismática ou racional-legal) for atendida, se a crença na validade de seu mérito (legitimidade da autoridade) existir entre os que lhe obedecerão. Não é difícil perceber que o modelo que deriva da “autojustificação”, quando posto como crença de outrem no mérito de alguém, é, no sentido-limite, o da dominação *carismática*, pois é o que mais se aproxima da conexão conceitual que estamos explorando, já que guarda afinidade com a idéia de “escolhido” como um privilégio, em última análise, irracional, e que é o estrito sentido do mérito-limite, a *fortuna* (como oposto à *culpa*, no sentido de fortuna *negativa limite*) para a autojustificação.

Nesse sentido, a dominação carismática é a que mais se aproximaria da figura do Senhor no campo imagístico, sendo os demais tipos (tradicional e racional-legal) suas derivações rotinizadas. Por isso, também é o tipo de dominação que traduz de forma mais pura a posição do conceito de “legitimidade” para a sociologia política weberiana: “o carisma só conhece a determinação interna e a contenção externa e [...] não obtém seu ‘direito’ [à dominação] por vontade dos seguidores, como numa eleição, *mas o inverso*: é o *dever* daqueles a quem dirige sua missão reconhecê-lo como seu líder carismaticamente qualificado, [porque] o carisma puro não conhece outra “legitimidade” a não ser a advinda da força pessoal, ou seja, a que está sendo constantemente submetida à prova” (cf. *idem*, p. 287). A vontade que se desdobra em uma “missão” carrega a exigência *interna* de “ser reconhecida”, legitimada. A “matriz de sentido” (que é sempre individual) carrega a exigência interna de um predicado social: o reconhecimento como “crença pública” (a crença *privada* podendo ser outra, e nesse caso constituindo ou reconhecendo *outra* matriz de sentido). É por isso que Weber enfatiza mais a pretensão à legitimidade do que a possibilidade da crença nessa pretensão.

Em todas as esferas de sentido da vida apresentam-se contrastes notáveis, e isto é tudo. Mas o que importa a Weber é saber como os homens

“autojustificam” sua situação contrastante e, evidentemente, como interligam a “autojustificação” com os interesses ideais (e materiais) que perseguem. Suas chances de vida, sua conduta e seus estilos de vida dependerão em grande medida do modo pelo qual esses homens conectarão interesses a idéias (de qualquer esfera de sentido). Ainda aqui, Weber manterá o campo imagístico anterior e o ampliará: *há dois tipos básicos de conexão*, o positivamente privilegiado (o Senhor) e o negativamente privilegiado (o Escravo) e a “autojustificação” é um desenvolvimento nitidamente nietzschiano da oposição original entre “mérito” e “culpa”, e da moral da nobreza e da moral do rebanho. Encontramos esse desenvolvimento em uma outra passagem de Weber, um pouco mais longa, que pode nos esclarecer ainda mais a abrangência do fundamento da “autojustificação da vida” para o conjunto da sociologia weberiana:

“Ao tratar dos ‘estamentos’ e ‘classes’ teremos que nos ocupar desse sentimento de dignidade das camadas muito privilegiadas (e não sacerdotais), em especial o da nobreza; a ‘distinção’, por conseguinte, descansa na consciência de ‘plenitude’ quanto ao modo de levar a vida, expressão de ‘ser’ qualitativo *que encontra sua justificação em si mesmo*, que não pode descansar em outra coisa, enquanto todo sentimento de dignidade dos negativamente privilegiados *descansa sobre uma ‘promessa’* garantida, que está vinculada a uma ‘função’, ‘missão’, ‘vocação’ a eles atribuída. O que não podem pretender ‘ser’ o supremo mediante a dignidade daquilo que serão um dia, o que ‘estão chamados’ a ser em uma vida posterior, neste mundo ou no outro, ou (e quase sempre também) mediante o que ‘significam’ aos olhos da Providência” (Weber, 1969, pp. 392-3).

Em suma, as identidades limites reaparecem: o sentimento de dignidade de quem se auto-avalia privilegiado, encontra sua justificação em si mesmo (no seu “mérito”); o sentimento de dignidade de quem se auto-avalia desprivilegiado terá que se apoiar em uma promessa, função, missão ou vocação a se realizar em um futuro, neste ou em outro mundo. Constata-se aqui, mais uma vez, que não há, necessariamente, uma explicação *ideal* para o modo de vida ou a conduta dos positivamente privilegiados: eles são o que são, é seu próprio mérito (veja-se, no limite, o tipo senhorial em Nietzsche); quanto aos desprivilegiados, há a necessidade de um apoio *ideal* para continuarem dignos a seus próprios olhos, um apoio ideal especificamente “libertador” da culpa que têm de serem desprivilegiados (veja-se, no limite, a moral de rebanho em Nietzsche).

Weber não estabelece uma relação geral e unívoca entre a situação social negativamente privilegiada e os apoios *ideais* da autodignidade, especificamente “libertadores” da “culpa” originária, porque os considera historicamente contingentes, o que demanda investigações de afinidades caso a caso.<sup>17</sup> Chega, como se sabe, a criticar Nietzsche por este ter associado o “ressentimento” que

se manifestaria no budismo, por exemplo, às “camadas oprimidas” e “párias”, chamando a atenção para o fato de que o budismo se originou na nobreza. É curioso que Weber critique em Nietzsche uma “explicação de origem”, quando este parecia mais preocupado com “tipos de potência”, algo análogo às críticas que Weber sofrerá (injustamente) pelas afinidades que encontrou entre o ethos calvinista e o ethos capitalista, tese vulgarizada pelos seus críticos como “explicação de origem”.<sup>18</sup>

A realidade contrastante da vida é, para Weber, o fundamento sobre o qual

“[...] em todos os tempos e lugares, a necessidade de salvação – cultivada conscientemente como a substância da religiosidade – resultou [...]. Essa pretensão surgiu naturalmente como o problema habitual do sofrimento injusto, e, daí, como o postulado de uma compensação justa para a distribuição desigual da felicidade individual no mundo. Daí, a pretensão tendeu a progredir, passo a passo, no sentido de uma crescente desvalorização do mundo” (Weber, 1968, pp. 313-4).

Weber analisa as tensões de sentido entre essas éticas que autojustificam a vida pela negação do mundo com as diferentes esferas de sentido mundanas (econômica, política, estética, erótica e “intelectual”), chegando até à modernidade e à sua secularizada desvalorização de sentido último da vida e do mundo. Embora nos estudos específicos procure relacionar a situação social dos negativamente privilegiados com a exigência de uma “justificação última” de seu sofrimento através de uma “compensação justa” em outro mundo, ele termina por reconhecer que na Modernidade mesmo essa pretensão se esvazia de sentido quando, na esfera intelectual,

“[...] a desigualdade eticamente não-motivada na distribuição da felicidade e miséria, para a qual parecia concebível uma compensação, continuou irracional; o mesmo ocorreu com a simples realidade da existência do sofrimento, pois a difusão universal do sofrimento só podia ser substituída por outro problema, ainda mais irracional, a questão da origem do pecado... De qualquer modo, a imperfeição absoluta deste mundo estabeleceu-se firmemente como um postulado ético” (idem, p. 314).

Neste ponto a interlocução com a influência de Nietzsche torna-se não só clara, mas explícita e decisiva:

“Está fora de dúvida que a avaliação do *sofrimento* na ética religiosa tem estado sujeita a uma transformação típica. Devidamente compreendida, essa transformação encerra uma certa justificação para a teoria inicialmente desenvolvida por Nietzsche.[...] Tratando o sofrimento como um sintoma de desagrado aos olhos dos deuses e como um sinal de culpa secreta, a religião atendia psicologicamente a uma necessidade muito geral.

Os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados. Além disso, necessitam saber que têm o *direito* à sua boa sorte. Desejam ser convencidos de que a “merecem” e, acima de tudo, que a merecem em comparação com outros. Desejam acreditar que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem. *A boa fortuna deseja, assim, ‘legitimar-se’.*

Se a expressão geral ‘fortuna’ cobrir todo o bem representado pelas honras, poder, posses e prazer, será então a fórmula mais geral a serviço da legitimação que a religião teve para realizar os interesses externos e íntimos dos homens dominantes, os proprietários, os vitoriosos, os sadios. Em suma, a religião proporciona a teodicéia da boa fortuna para os que são afortunados.

Em contraste, a forma pela qual essa avaliação negativa no sofrimento levou à sua glorificação é mais complicada.[...] Fatores exclusivamente históricos foram decisivos para a realização de possibilidades muito diferentes. Quase sempre, porém, alguma forma de teodicéia do sofrimento se originou da esperança de salvação.[...] Na grande maioria dos casos, uma religião de redenção, anunciada profeticamente, teve seu centro permanente entre as camadas sociais menos favorecidas. [...] A concepção racional do mundo está encerrada em germe dentro do mito do redentor. Uma teodicéia racional de infortúnio foi, portanto, em geral, uma evolução dessa concepção de mundo. Ao mesmo tempo, tal visão racional do mundo deu com freqüência ao sofrimento, como tal, um valor positivo que lhe era antes totalmente estranho” (Weber, 1969, caps. 11 e 13, ênfases minhas).

Uma leitura atenta de “Psicologia Social das Religiões Mundiais”, trabalho que Weber (1968) publicou em 1915-16 e do qual retirei as passagens acima, mostrará o quanto o desenvolvimento de sua perspectiva sociológica *dialoga* constantemente com Marx e Nietzsche, quase sempre incorporando suas idéias e atenuando-as sob uma perspectiva própria, em que comparecem relativizadas.

De modo geral, essa relativização provém da sua distinção epistemológica entre *tipos ideais* e a realidade complexa dos cursos históricos, que não só comporta inumeráveis exceções às “regras de experiência” que constroem os tipos, como se baseia nelas para “subjativizar” a construção dos tipos e negar-lhes seja um conteúdo conceitual (no sentido marxista), seja o caráter de um signo de forças reais (como em Nietzsche). Os tipos são, no entanto, *construções racionais puras* sobre fins e valores em última análise *irracionais*, que pretendem captar cursos de ação de *significado último*, bem como as esferas de sentido que crescentemente encapsulam esses cursos de ação de forma coerente, progressiva quanto à racionalidade e logicamente autônoma, em um complexo curso histórico que não se deixa inteiramente aprisionar nessas fórmulas. Muitas vezes esses tipos são dicotômicos ou polares (como os das imagens mínimas do Senhor e do Escravo), principalmente em alguns casos, excepcionalmente exemplares

para o nosso objeto, como os que analisei até agora. Tudo indicaria que, ao tratar de éticas religiosas, a pluralidade tipológica devesse ser ainda mais variada e complexa, e jamais dicotômica, dada a multiplicidade de perspectivas em que esses tipos poderiam ser construídos.

Entretanto, Weber propõe uma dicotomia bem definida, no quadro de seus estudos sobre as diferentes direções de rejeição do mundo, das principais racionalizações de autojustificação da vida nas éticas religiosas. Para esclarecer o seu “significado”, os “motivos” que as originaram e as “direções de sentido” que tomaram, Weber inicialmente constrói dois tipos polares, dicotômicos: o *ascetismo ativo*, que opera no mundo, e o *misticismo contemplativo* e extático, que se inclina para a fuga do mundo, e suas respectivas “atenuações”. As afinidades de sentido entre tipos de diferentes esferas da vida tendem a produzir também uma tipologia dicotômica básica, nitidamente inspirada em Nietzsche, como mostraremos a seguir. Quanto à estratificação, o modelo é estamental; quanto à dominação, carismático. Ambos são, como o próprio Weber observou, baseados em pressuposições *irracionais* últimas.<sup>19</sup> O conceito-chave é o da legitimação, que deriva, como vimos, de uma pressuposição: a autojustificação do destino pessoal. Esses tipos básicos de legitimação última podem ser organizados como segue no Quadro III.

### Quadro III

#### Tipos Weberianos de Autojustificação da Vida (Legitimações Últimas)

<b>SENHOR</b>	<b>ESCRAVO</b>
<b>Positivamente Privilegiado</b>	Negativamente Privilegiado
<b>“Senhorial”</b>	“Gastvolk”, “Pariavolk” (Pária)
<b>“Afortunado”</b>	“Desafortunado”
<b>Justificação da Fortuna: Mérito</b>	Justificação do Desfortúnio: Culpa
<b>Religiosidade “Heróica” ou</b>	Religiosidade de “Massa”
<b>“Virtuosa”</b>	
<b>“Saciados de Vida”</b>	“Cansados da Vida”
<b>Teodicéias da “Boa Fortuna”</b>	Teodicéias de Redenção
<b>Profeta</b>	Séquito
<b>Tipo Carismático</b>	Tipos de Rotinização (Tradicional e Racional-Legal)

Duas matrizes de “significado último” aparecem nessa polarização típico-ideal: uma que guarda afinidade com o Senhor nietzschiano e outra que se assemelha ao *ethos* do Escravo nietzschiano. Weber rejeita, no entanto, a tese

nietzschiana do “ressentimento” para qualificar este último tipo, por considerá-la desnecessária:

“A necessidade de uma interpretação ética do ‘significado’ da distribuição das fortunas entre os homens aumentou com a crescente racionalidade das concepções de mundo. À medida que os reflexos religiosos e éticos sobre o mundo se foram tornando cada vez mais racionalizados e primitivos, e as noções mágicas foram eliminadas, a teodicéia do sofrimento encontrou dificuldades crescentes. Era demasiado freqüente o sofrimento individualmente ‘imerecido’; não eram os homens “bons”, mas os “maus” que venciam - mesmo quando a vitória era medida pelos padrões da camada dominante, e não pela ‘moral dos escravos’ (Weber, 1969, p. 313).

A polêmica com Nietzsche, na verdade, decorre de um outro nível da discussão, *comum à sua polêmica com Marx*, e que diz respeito à interpretação *funcional* que ambos fizeram das relações entre religião e interesses: “de várias formas, as pessoas buscaram interpretar a ligação entre a ética religiosa e as situações de interesse, de tal modo que a primeira surge como simples ‘função’ da segunda. Tal interpretação ocorre no chamado materialismo histórico bem como no sentido exclusivamente psicológico [e em seguida trata da teoria do “ressentimento” em Nietzsche]” (*idem*). Curiosamente, Weber sustenta sua crítica à “análise funcional” porque defende, como pressuposto, a “autonomia das esferas de sentido”, sua irreducibilidade a qualquer nível ou instância últimos, tese que, como se sabe, lhe foi inspirada pelas posições nietzscheanas sobre a vontade de verdade e o politeísmo último dos valores. Esta é uma “posição última” de valor<sup>20</sup> que se assume como “trágica” diante da vida, que se desenrola entre dois princípios antitéticos: “deuses em luta”, a Providência, e o Destino. Qualquer análise funcional será, necessariamente, típico-ideal, marcada por sua relação a valores, fruto de uma seleção “última”, no interior de uma esfera de sentido, da perspectiva que represente, para o investigador, a “significação cultural” mais adequada ao seu objeto. A passagem rápida, sem mediações, dos tipos ideais à “realidade” pode simplificar excessivamente o processo histórico, fazendo o investigador equivocar-se quanto ao que é apenas uma construção mental e o que é uma “força real”. Só a pretensão de legitimação ou “vontade de legitimação” pode confundi-las, mas como esta é *externa* à vontade de verdade, esta última deverá se desenvolver, como *ciência moderna*, pelo princípio interno da “neutralidade e liberdade diante dos valores”, uma perspectiva que se conserva extramoral, mas que não pode nem justificar nem criar valores, apenas compreendê-los. O Nietzsche weberiano é “aprisionado”, assim, pela “jaula de ferro” da ciência.<sup>21</sup>

## ESTRUTURA E INTERPRETAÇÃO DAS IMAGENS MÍNIMAS CONTRAPOSTAS

A dicotomização das posições de classe em Marx é bastante conhecida, bem como sua herança da relação Senhor e Escravo em Hegel. Não irei, portanto, discuti-la aqui, o que já fizemos em outro trabalho (Misse, 1987). Basta, aqui, que se a interconecte com a problemática weberiana das “legitimações últimas” para que se esclareçam melhor o quadro e o sentido da divergência de interesses cognitivos que separam Weber de Marx, numa direção semelhante àquela que separou Nietzsche de Hegel.

O ponto de partida, comum ao nosso campo imagístico, é estritamente “moderno”. São indivíduos empíricos, sujeitos imediatos de segmentos de ação dotados de um “curso de sentido” ou “atores sociais” (extensão para grupos dos atributos analíticos individuais) pensados como *sujeitos de “vontades”*: vontade de reconhecimento como momento da realização da vontade livre, em Hegel; vontade socialmente determinada, em Marx; vontade de potência, em Nietzsche; pretensão ou vontade de “legitimação”, em Weber.<sup>22</sup> Todas essas vontades, que não se assimilam à noção sociológica de “motivação”, mas a fundamentam de algum modo, cruzadas com o campo imagístico do Senhor e do Escravo, nos fornecem o quadro abaixo:

### Quadro IV O Senhor e o Escravo como “Vontades”

Senhor e Escravo Nietzsche	Senhor e Escravo Weber	Senhor e Escravo Marx	Senhor e Escravo Hegel
vontade de potência	vontade de legitimação	vontade determinada	vontade reconhecida
vontade de verdade	dominação	estrutura social	espírito objetivo

Tanto o Senhor quanto o Escravo, em Nietzsche, são manifestações da “vontade de potência” em estruturas de dominação que comportam “vontades de verdade”, verdades que afirmam (ativas) e verdades que negam (reativas) o mundo; em Weber, essas vontades são “matizes de sentido” último, que constituem cursos de ação social que precisam se legitimar e que se estabilizam sob dominação legítima; em Marx, a realização de “vontades” *en masse* depende

da posição social de seus portadores, do nível de desenvolvimento alcançado pela infra-estrutura material da sociedade, e da capacidade dessas massas, organizadas em classes, romper com a ideologia dominante e vencer seus dominadores;<sup>23</sup> em Hegel, a realização da vontade livre é alcançada pela autoconsciência do Espírito Objetivo no todo reconhecido de suas singularidades e momentos (Espírito Absoluto). Todas essas “vontades”, no entanto, se distinguem internamente, seguindo as diferenças do Senhor e do Escravo, sempre que se trata de esclarecer a dinâmica dialética ou trágica da Cultura Ocidental. Essa distinção pode ser sumariada como segue (quadro V), pelos atributos que compõem em todos os autores aqui tratados para qualificá-las:

**Quadro V**  
**Atributos Limites do Senhor e do Escravo**

<b>Senhor</b>	<b>Escravo</b>
Deus	Homem
Homem	Coisa, Animal
Cultura	Natureza
Liberdade, Criação, Acaso	Necessidade, Trabalho, Obrigação
Ócio, Contemplação	Encargo, Missão
Vida, Prazer, Luta	Morte, Sofrimento, Paz
Certeza, Intuição	Consciência, Razão
Arte, Guerra	Ciência, Contrato
Destino, Aceitação do Trágico	Providência, Salvação, Revolução

Os deslocamentos das imagens mínimas obedecem, naturalmente, ao seu rearranjo no quadro de oposições simétricas típico-ideais: Deus, como Senhor “para cima”, põe o Homem como Escravo, Servidor ou “Filho” de Deus; o Homem, como Senhor, encontra sua contraparte submissa e servil, “para baixo”, na “Coisa”, ou na pura Animalidade, de cuja domesticação (interior e exterior) ele se incumbirá. Mas os deslocamentos seguem uma lógica “estrutural”, por pares, cujo conteúdo hermenêutico mais elementar remete às interpretações da Modernidade como Queda ou Salvação. Vejamos o campo imagístico mais de perto.

Na direção do Senhor encontra-se o sujeito autogerador de “significações últimas”, abstraído de qualquer contexto de “materialidade” compulsória, mas em tensão constante com outros sujeitos semelhantes, com os quais disputa essas

“significações”. Na direção do Escravo encontra-se o sujeito cindido da possibilidade de gerar por si mesmo “significações últimas”, já que está lançado à exigência de trabalhar todos os contextos de “materialidade” compulsória, mas que por sofrer “isso” que o Senhor chama de Destino, e o sofrer sempre em uma posição que é apreciada como “negativa” pelo Senhor gerador de sentido, se revolta contra as “significações últimas” criadas pelo Senhor, particularmente as “significações últimas” da materialidade compulsória (Natureza, Coisa, Animal, Necessidade), passando a “inverter”, de diferentes maneiras, o campo imagístico do Senhor a seu favor. É nesse sentido que o Senhor é sempre mais “espontâneo” e “ingênuo” que o Escravo, enquanto este é sempre mais “racional” e “malicioso”.<sup>24</sup> Ao final, o Senhor é sempre o vitorioso que está pronto para perder, porque este é o seu “destino”; enquanto o Escravo é sempre o derrotado que está pronto para ganhar (em algum futuro), porque esta é sua missão, e a ela se volta a Providência. Se ao primeiro caberá encarnar “a realidade” das coisas humanas, enquanto ao segundo ficará reservado “o ideal”, todo o “ideal” de redenção, só os desdobramentos do triunfo do Escravo poderão esclarecer.

Até aqui *todos os nossos autores concordam*. A diferença fundamental (e problemática) começa quando se trata de *interpretar* o que pode significar, para o conjunto do campo, o “triunfo” do Escravo.

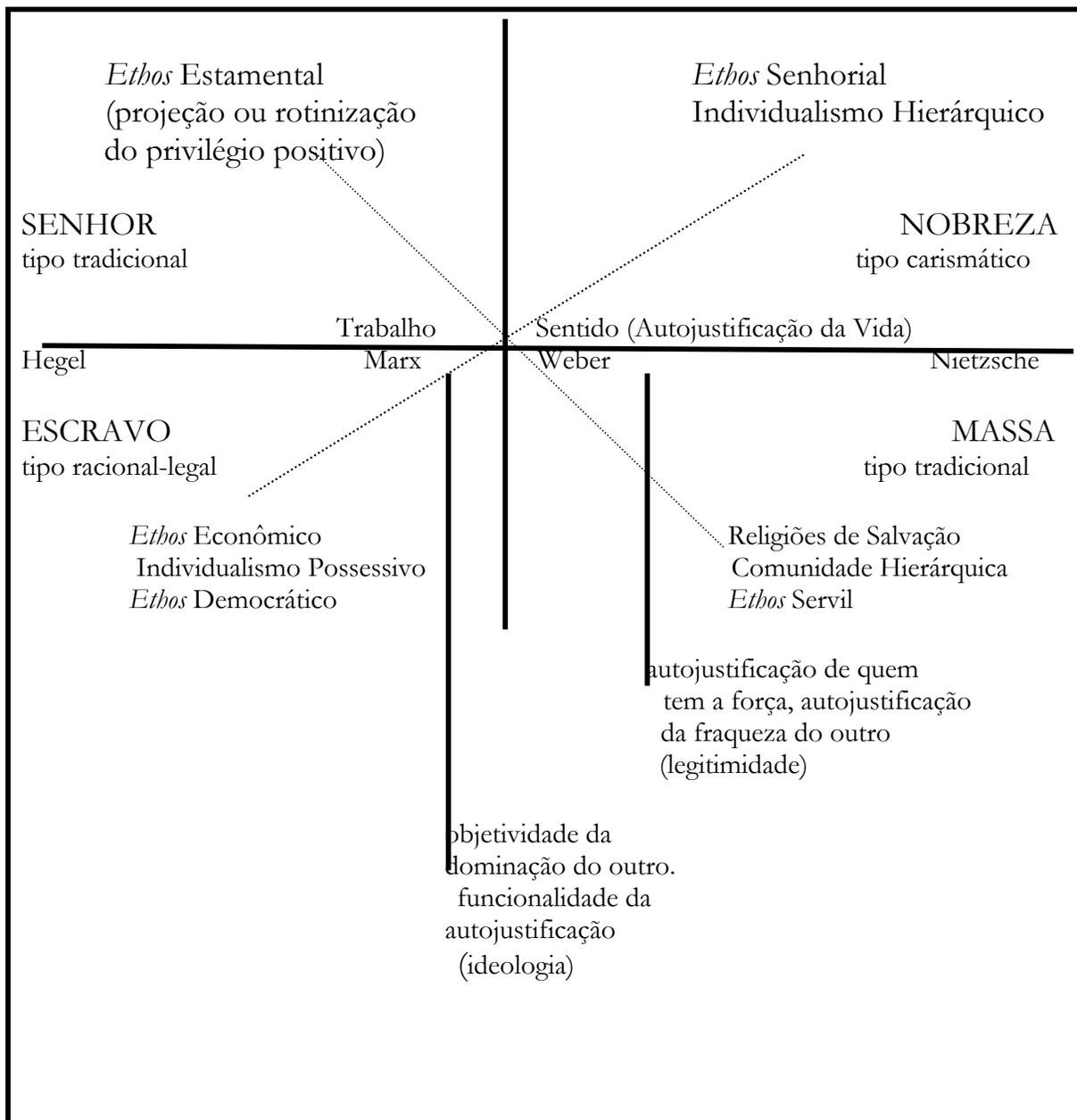
## **O TRIUNFO DO ESCRAVO E SUAS INTERPRETAÇÕES.**

Temos, de saída, uma diferença altamente esclarecedora a tratar: aquela que diz respeito ao estatuto da interpretação. O “triunfo” do Escravo é um momento real, em andamento na História, coincidente com a autoconsciência emergente do indivíduo-cidadão moderno, tanto em Hegel quanto em Marx. Se em Marx esse triunfo é também uma promessa, isso se deve a um aprofundamento da dialética do Senhor e do Escravo hegeliana, e não à sua recusa. Para Marx, o mundo burguês não pode cumprir integralmente esse triunfo, porque ainda preserva uma última hierarquia, subjacente e estrutural, de cuja demolição se encarregará o último Escravo, já Senhor de si, que é o proletariado moderno. Sua emancipação representará, no comunismo, a emancipação de todo este campo imagístico e o desaparecimento tanto do Senhor como do Escravo. Enquanto isto não se realizar, a Cidadania será Ideologia encobridora do campo, falseadora das verdadeiras relações que separam os supostos cidadãos, cidadãos na verdade *incompletos*, sujeitos de vontades alienadas em classes dominantes e subalternas. Enquanto isto não for

superado, a “alienação” de ambas as figuras persistirá, e até se aprofundará, pois suas alteridades continuarão a se reproduzir numa escala de dependência mútua que lhes retira a possibilidade de autonomia quanto a gerar e produzir as condições de *realização* de seus “significados últimos”. Estas condições são, no limite, a de uma materialidade crescentemente não-compulsória, a de uma *materialidade criadora*, completamente desconhecida no mundo alienado de Senhores-Gestores de Significações Irrealizáveis, e de Escravos-Gestores de Materialidades Sem Significado. O “Manifesto Comunista” apresenta, de forma genial, toda a significação “progressiva” do triunfo do Escravo na Modernidade, tanto em seus aspectos positivos (a vitória da burguesia contra as antigas hierarquias estamentais) quanto em sua incompletude (a impossibilidade histórica da burguesia realizar a emancipação completa daquele campo).

O triunfo do “Escravo” é também apresentado como uma constatação *empírica* em Nietzsche e em Weber, mas a interpretação segue em outra direção, mesmo *entre ambos*. Enquanto em Nietzsche a interpretação do triunfo do Escravo é feita da perspectiva de um Senhor que se anuncia no horizonte (o super-homem), cuja invenção e aparecimento está sendo preparados pelo niilismo ativo dos últimos escravos, a interpretação weberiana, sem a esperança de uma nova irrupção carismática no mundo moderno, recomenda apenas a resignação ativa e íntegra de uma “ética da responsabilidade” aos Senhores enclausurados na “jaula de ferro” da moderna organização racional da vida. Evidentemente, a “racionalidade” é diferentemente interpretada pelos nossos autores, e parece estar aí o principal aspecto da divergência de interpretações do triunfo do Escravo. A questão da racionalidade, nesse caso, utilitarista ou instrumentalista clássico, que se desenvolverá, a partir do *ethos* do trabalho, no que Weber chamou de dominação racional-legal; e ; e um individualismo “hierárquico” ou “expressivo”, primordial, tipo-ideal de toda respondendo à “nobreza” nietzscheana) e no âmbito servil é “tradicional”, gregário e “afetivo” (correspondendo à “moral de rebanho” nietzscheana). Exemplos de sentido-limite para o “individualismo hierárquico” abundam em Nietzsche, em Weber podem ser encontrados no místico extático e na “personalidade carismática”. A transversalidade possível entre os tipos complicaria as diferentes racionalidades em disputa (Quadro VI).

**Quadro VI**  
**Estrutura do Campo Imagístico nas Interpretações do Triunfo do Escravo**



Não se trata de opor, evidentemente, uma interpretação cuja perspectiva se apóia no “trabalho”, como fato anterior ao “sentido”, e outra que se apóia no “sentido”, como pressuposto do “trabalho”. Tanto em Hegel quanto em Marx o “trabalho” já envolve uma relação intersubjetiva, jamais é uma relação unilateral com a natureza sem a mediação da intersubjetividade (em Hegel, a “luta de morte” entre dois sujeitos pelo reconhecimento; em Marx, o conceito de relações

*sociais* de produção). Em Nietzsche e em Weber, a ênfase no “sentido da ação” retira do trabalho qualquer centralidade *explicativa*, por colocá-lo como um serviço, uma rotinização da *criação*, e por esse meio generaliza-lhe o sentido (a criação pode ser variada, desde a criação de artefatos até a criação de valores ideais). Evidentemente, tudo isto tem um significado para o campo imagístico: o Senhor não trabalha, *cria*, quem trabalha é o Escravo, que cuida de *repetir a criação*. *O trabalho como repetição e a criação como produção do diferente parecem, assim, equacionar a posição da racionalidade no campo imagístico do Senhor e do Escravo*. Quando a racionalidade “significa” meio de criação, ela pertence ao Senhor; quando “significa” rotinização e autonomização dos meios racionais, ela é própria do Escravo. Ora, não haveria aqui, em meio a todas as divergências, um ponto em comum suficientemente abrangente, quanto ao campo imagístico, para fundamentar as diferentes interpretações do triunfo do Escravo de perspectivas que podem ser atribuídas às próprias figuras do campo imagístico? Assim, haveria uma interpretação do triunfo do Escravo da perspectiva do próprio Escravo, e outra da perspectiva do Senhor. As redefinições do triunfo seguiriam assim as próprias definições das figuras em cada um dos intérpretes.

O Escravo que triunfa em Hegel é aquele cujo Senhor não é apenas sua alteridade intersubjetiva imediata (outro indivíduo), mas também Deus, a Morte, como Senhor absoluto. Nesse sentido, a “humanidade” estaria do lado do Escravo, como aliás, as passagens seguintes sobre a “consciência infeliz” confirmam; mas uma humanidade que vence o “temor absoluto” pelo trabalho e que é, então, formada enquanto “humanidade” pelo trabalho. Essa perspectiva, eminentemente “burguesa”, moderna, será radicalizada por Marx, que via na cisão dos meios de trabalho entre duas categorias de “humanidade”, os que os possuem e os que deles estão privados, uma alienação da racionalidade do próprio trabalho, dividido entre os que lhe detêm o sentido (valor de troca) e os que, do sentido do seu trabalho subtraídos, ficavam postos na posição da pura rotina e repetição. O Escravo, em Marx, que lhe constrói a perspectiva, é então uma *identidade cindida*, cujo Sujeito está posto fora dele, em outra subjetividade, que o domina, mas onde ele pode se reconhecer, afinal, como igual, dado que as hierarquias estamentais se esvaneceram em um tipo de dominação que não se reconhece como tal, pois que sua legitimidade deriva da identidade última de todos os indivíduos. A “irracionalidade” do conjunto do sistema pode ser vista, desde que a perspectiva do Escravo *inclui* a produção do sentido do seu trabalho, como parte originalmente sua, apenas socialmente alienada a um Outro. Essa perspectiva, impossível em uma situação estamental, é especificamente moderna e leva seus pressupostos “burgueses” às suas últimas conseqüências. Por isso mesmo, sua esperança é a de fechar o campo imagístico *na prática*, extingui-lo no Comunismo das livres diferenças que não se dominam.

O Escravo que triunfa em Nietzsche é, antes de mais, um Escravo “moral”, portanto um “criador de sentido”. Mas um “criador” refratário, cujo sentido é “reativo”, construído por contraposição à moral do Senhor. Como o sentido de sua ação não é uma criação ativa, mas a mera “inversão” dos valores inventados pelo Senhor, ele é também uma inversão da racionalidade do Senhor. O Escravo nietzschiano passará a valorizar os meios racionais, a rotinização e a especialização do trabalho, e o transformará em *valor*: o ascetismo do trabalho como meio de salvação, desvinculado dos fins variados do Senhor ativo. Na Modernidade, a burguesia e o proletariado comuns serão a encarnação da moral de Rebanho, sujeitos de uma racionalidade puramente instrumental, crescentemente desprovida de seus próprios valores reativos. O Senhor sobreviverá na promessa *ativa* do niilismo da razão, que tudo demole à sua volta, preparando o caminho de uma nova hierarquia de valores e de uma renovada produção da diferença: o super-homem.

A investigação de Weber sobre a afinidade entre o ascetismo do trabalho e o calvinismo levam-no a radicalizar a perspectiva nietzschiana: a racionalidade instrumental moderna divide crescentemente o sentido da ação em esferas autônomas, cada vez mais tensionadas entre si. O Escravo weberiano será o Senhor cindido nessas esferas especialistas, aprisionado na “jaula de ferro” de sua própria organização racional, sem mais “liberdade” para criar, sem mais “sentido” para perseguir que não seja o de repor regularmente uma dominação racional-legal crescentemente desprovida de um Senhor.<sup>25</sup> Dessa perspectiva, que abandona até mesmo o niilismo ativo, o campo imagístico do Senhor e do Escravo chega, *teoricamente*, ao seu fim. Dele só restam a nostalgia de um Senhor, cujo tipo ideal será, por isso mesmo, sempre mais “extraordinário” quanto mais “ordinária” se tornar a vida cotidiana dos escravos gerais; e a nostalgia de uma dominação que “tinha sentido”, antes de se rotinizar. O lugar reservado para a “matriz de sentido” na Modernidade é o de um equilíbrio sóbrio, um equilíbrio responsável entre convicção interna e antecipação racional de suas conseqüências. Dada a solidão de uma decisão que *já sabe* de antemão que não pode se fundamentar mais em nenhum “sentido último”, e que deve considerar racionalmente suas conseqüências, mesmo estando consciente dos possíveis paradoxos que todo curso de ação pode produzir, Weber repõe a tragicidade no moderno. Com a sua “ética da responsabilidade”, Weber fecha o campo imagístico de uma perspectiva senhorial “resignada”, que acena – de um passado vencido – para a “concha da servidão” que se avizinha.

(Recebido para publicação em setembro de 1995)

## NOTAS:

1. Não interessa aqui ainda se essas imagens correspondem ou não a conceitos. É suficiente, por enquanto, tomá-las como “idéias-força” suficientemente abrangentes (como tem sido feito pela maioria das interpretações e exegeses). Cf., por exemplo, o recente Giddens (1991, p. 139).
2. Hegel utilizou o termo alemão *Knecht*. As referências, do século passado a meados do nosso, assimilam-no, mesmo em alemão, ao sentido da “escravidão antiga” (*servi*) e assim o termo foi traduzido por “escravo” por Jean Wahl (1929), Kojève (1971); Hippolyte (1974); e Hegel (1939). Há uma tendência atual em traduzi-lo por “servidor”, como o faz G. Lebrun (1988), visando torná-lo mais abrangente, transhistórico, e ressaltando o caráter contratual e não compulsório da relação. Como o meu interesse concentra-se no sentido-limite em que o termo foi recepcionado pelos hegelianos de esquerda lidos por Nietzsche, por Marx e até mesmo pelos contemporâneos de Weber, conservei a tradução de “escravo”, menos anacrônica para o meu objeto.
3. Não importa aqui discutir se a interpretação de Löwith é ou não adequada à comparação em razão de seu viés fenomenológico. Lukács (1974) desenvolveu interpretação análogo em *História e Consciência de Classe*, publicado em 1923, e foi desse modo que a analogia ganhou reputação e se desenvolveu na literatura sociológica subsequente.
4. Cf., por exemplo, as curtas mas rigorosas observações críticas de G. Cohn às comparações Hegel-Weber, Weber-Nietzsche e Marx-Weber a partir da dialética do Senhor e do Escravo (Cohn, 1978).
5. O sentido “essencial” do “real” como um “campo de forças”, “correlação de forças”, “jogo de forças”, “conflito de forças” é, apesar de todas as divergências, *comum* a Hegel e a Nietzsche, como também a Marx e a Weber. Cf. Hegel (1949; 1973, cap. 3); Nietzsche (1945, p. 291): “Tudo o que sucede, todo movimento, todo devir, considerados como fixação de graus e de forças – como uma luta [...]”.
6. Em árabe, *islâm*. No islamismo, que recolhe toda a tradição monoteísta oriental, a “submissão” não é apenas um meio, mas o próprio fim, que, uma vez alcançado plenamente, significará a salvação eterna da alma. No sufismo (que recolhe também a tradição mística hindu), a “submissão” é o único modo de recuperar a identidade com Deus, Allah (Senhor Todo-Poderoso, Clemente e Misericordioso).
7. Cf. Dasgupta (1975, esp. pp. 50 e 140 e ss.). Dasgupta traduz “sunyavada” por “nihilismo”.

8. Não se trata aqui de discutir se gregos e cristão “realizaram” essas imagens alteradas em suas sociedades, mas do quanto essas imagens impregnam as representações religiosas, sociais e políticas até seu pleno renascimento na Modernidade.
9. Por esta razão não constituirá um problema “isolar” a dialética do Senhor e do Escravo do seu contexto filosófico original, em que se narra a passagem da consciência para a autoconsciência. Afinal, a sua influência “imagística” sobre Marx e Nietzsche, embora carregada de filosofia, ultrapassava em muito o seu próprio contexto original.
10. Nietzsche utiliza *Wille* (vontade) enquanto Hegel, no bojo da fenomenologia da vontade, utiliza *Begierde* (desejo, no sentido de “apetência”, “avidez”, “cobiça”). Gadamer chama a atenção para a diferença de sentido que Hippolyte introduziu ao traduzir (seguindo Kojève) *Begierde* como “desejo” (no sentido freudiano) (cf. Gadamer, 1976, p. 62, nota 7).
11. Trata-se aqui de outro “campo mitológico”, cujas imagens guardam homologia com as do campo que estou aqui tratando, como é o caso das histórias “imagísticas” da passagem do estado natural ao estado contratual moderno. Cf. Jovenel (1948), Foucault (1970), Nozick (1974), MacPherson (1976) e Finnis (1980), sobre algumas das principais questões que se desenvolvem nesse campo. Nozick (1974, cap. 1) refere-se à parte epistemológica do que venho chamando aqui de “campo mitológico” moderno como “explicação potencial fundamental” e a investiga em Locke e em seus derivados morais e políticos, a partir da historinha do “estado de natureza”, que ele leva brilhantemente a sério.
12. Cf. Hegel (1973, pp. 107-28). Cf., também, as interpretações da “dialética do Senhor e do Escravo”: Kojève (1971, esp. “En guise d’introduction” e pp. 60-195, além do apêndice II); Hippolyte (1974, esp. pp. 131-94); Wahl (1929); Hartmann (1976, esp. cap. 2); Cassirer (1957, tomo III, esp. cap. IV); Gadamer (1976, esp. caps. 2 e 3); a importante interpretação e Deleuze (1976); e Lebrun (1988, esp. cap. 4).
13. Cf. Nietzsche (1949). Ver os comentários sobre as “duas forças” (Nobreza e Massa, Moral dos Senhores e Moral de Rebanho, Senhores e Escravos etc.) em: Lefebvre (1940); Deleuze (1976); Fink (1983); Jaspers (1986); Lebrun (1988); Kossovitch (1979); Machado (1984).
14. No contexto “explícito” da história da filosofia, esse momento corresponde à “consciência infeliz, desgraçada” e à emergência da igualdade cristã, portanto, ao que chamamos aqui de “modo cristão”. Cf. Hegel (1973, pp. 121 e ss.).
15. É importante ressaltar que é evidente que a originalidade da obra de Weber ultrapassa, e muito, a influência da Nietzsche, como a de Marx ultrapassa e também problematiza a influência de Hegel. A interpretação que se segue visa os pressupostos imagísticos (e as opções de valor) que organizam o sentido-

- limite de seus conceitos sobre a dominação e a estratificação, e não toda a originalidade e complexidade de suas obras.
16. W. Schluchter (1981) argumenta que era intenção de Weber, ao introduzir sua abordagem do processo de racionalização ocidental, explicar o desenvolvimento da *moral* ocidental.
  17. É o caso de se perguntar se não há inconsistência em se construir tipos a partir de conexões de pressupostos que, a seguir, não precisam comparecer empiricamente, ainda que os tipos sejam conservados.
  18. Ver, também, a observação de Weber sobre “that part of Nietzsche’s work which is of lasting value... the ‘morality of superiority’” (Weber, 1978, pp. 387-8), apresentada sem mais explicações.
  19. Cf. Weber (1968, *passim*): “os variados meios de conduzir uma vida racional e metódica têm sido caracterizados por pressuposições irracionais [...]. Os elementos irracionais na racionalização da realidade. [...] a irracionalidade do ‘destino’ etc.”. Para uma exegese crítica da questão da irracionalidade em Weber, cf. Sica (1988).
  20. Para uma discussão detalhada sobre a ambivalência de Weber em tomar esse pressuposto como “evidência empírica de nosso tempo” ou como elemento básico de uma “filosofia de valor” implica (cf. Turner e Factor, 1984, esp. caps. 1 e 2).
  21. Cf. Eden (1984), especialmente sua crítica às interpretações da relação Weber-Nietzsche dominantes até agora, como a de Fleischmann (1977). Cf., também, os recentes Stauth (1992) e Antonio (1995), que exploram, o primeiro, a influência de Nietzsche em Weber, e o segundo, a sistemática indiferença da Sociologia norte-americana por Nietzsche.
  22. É preciso que se atenuem o caráter operatório que faço desses “tipos de vontade” em vista de meu objeto, quando se passa para a exegese desses autores e suas obras. Assim, em Weber, as mediações éticas (como no par “éticas de convicção” e “ética de responsabilidade”) deslocam a problemática original da “vontade de legitimação”, quando não a recalcam inteiramente. São conhecidas as ambivalências de Weber nesse e em outros tópicos (principalmente metodológicos). Como busco os sentidos-limites, e não suas atenuações “modernas”, estou consciente desse problema na exegese de Weber, mas não posso tratá-lo aqui.
  23. Marx chega a afirmar: “sem sombra de dúvidas, a vontade do capitalista consiste em encher os bolsos o mais que possa. E o que temos a fazer não é divagar acerca da sua vontade, mas investigar o seu poder, os limites desse poder e o caráter desses limites” (Marx, 1961). Weber reconhece, de um modo análogo, a relevância do problema: “a situação subjetivamente dada nada mais é do que a limitação do ‘poder fazer’ com relação ao ‘querer fazer’” (Weber, 1992). A pretensão (ou vontade de legitimidade) também tem suas condições

de realizar-se, mas essas não “determinam” substantivamente a própria pretensão. A pretensão nasce da oposição de sentido “bem-estar” vs. “mal-estar” neste mundo, produzida pelos contrastes na vida.

24. No teatro elizabetano, principalmente em Shakespeare, o “bobo da corte” (*fool*) costuma levar um pouco de malícia ao Príncipe (*Knave*) enquanto este “sofre” as manipulações, artimanhas e intrigas de seus subalternos. A “revolta” do Escravo poderá ser “criminosa” ou não, conforme for a interpretação de seu triunfo. Se o Escravo não “inverter” os significados últimos do Senhor, ele poderá tornar-se Senhor, mas não alterará o campo, pois apenas se investirá da posição “positiva”.
25. Veja-se o argumento de Weber, apresentado sob a perspectiva do problema ético que é colocado pela dominação racional-legal: “Essa ‘escravidão sem Senhor’, em que o capitalismo envolve os trabalhadores [...]” (Weber, 1969, II, pp. 915-6).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTONIO, R.J. (1995), “Nietzsche’s Antisociology: Subjectified Culture and the End of History”. *American Journal of Sociology*, vol. 101, nº 1, pp. 1-43.
- \_\_\_\_\_ e GLASSMAN, R.M. (eds.) (1985), *A Weber-Marx Dialogue*. Lawrence, University of Kansas Press.
- CASSIRER, E. (1975), *El Problema del Conocimiento. III – Los Sistemas Poskantianos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- COHN, G. (1978), *Crítica e Resignação*. São Paulo, Cortez Editora.
- DASGUPTA, S. (1975), *A History of Indian Philosophy*. Delhi, Motilal Banarsidass, vol. 1.
- DELEUZE, G. (1976), *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Rio.
- EDEN, R. (1984), *Political Leadership & Nihilism. A study of Weber & Nietzsche*. Tampa, University of Florida Press.
- FINK, E. (1983), *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa, Ed. Presença.
- FINNIS, J. (1980), *Natural Law and Natural Rights*. Nova Iorque, Oxford University Press.
- FLEISCHMANN, E. (1977), “Weber e Nietzsche”, in G. Cohn, *Sociologia: para Ler os Clássicos*. Rio de Janeiro, L.T.C.
- FOUCAULT, M. (1970), *As Palavras e as Coisas*. Lisboa, Portugaláia.
- GADAMER, H.G. (1976), *Hegel’s Dialectics. Five Hermeneutical Studies*. New Haven/Londres, Yale University Press.
- GIDDENS, A. (1991), *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo, Editora da UNESP.
- HARTMANN, N. (1976), *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- HEGEL, G.W.F. (1939), *La Phénoménologie de l’Esprit*. Paris, Aubier-Montaigne (tradução de J. Hippolyte).
- \_\_\_\_\_. (1949), *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig, Felix Meiner.
- \_\_\_\_\_. (1973), *Fenomenología del Espíritu*. México, Fondo de cultura Económica.
- HIPPOLYTE, J. (1974), *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona, Ediciones Península.
- JASPERS, K. (1986), *Nietzsche. Introduction à sa Philosophie*. Paris, Gallimard.
- JOUVENEL, B. (1948), *Power. The Natural History of its Growth*. Londres, Hutchinson.
- KOJÈVE, A. (1971), *Introduction à la Lecture de Hegel*. Paris, Gallimard.
- KOSSOVITCH, L. (1979), *Signos e Poderes em Nietzsche*. São Paulo, Ed. Ática.
- LEBRUN, G. (1988), *O Averso da Dialética. Hegel à Luz de Nietzsche*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LEFEBVRE, H. (1940). *Nietzsche*. México, Fondo de Cultura Económica.

- LÖWITH, K. (1982), *Marx Weber and Karl Marx*. Londres, George Allen & Unwin.
- LUKÁCS, G. (1974), *Histoire et Conscience de Classe*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- MACPHERSON, C.B. (1976), *Teoria Política do Individualismo Possessivo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MACHADO, R. (1984), *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro, Rocco.
- MARX, K. (1961), *Obras Escolhidas*. Rio de Janeiro, Editorial Vitória, 3 vols.
- MISSE, M. (1978), “Marx e Weber: sobre o Conceito de Classes Sociais”. *Encontros com a Civilização Brasileira*, nº 5, pp. 139-67.
- \_\_\_\_\_. (1981), “Sobre o Conceito de Conflito Social”, in F.A. Miranda Rosa (org.), *Direito e Conflito Social*, Rio de Janeiro, Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1986), “Marx Hoje”, in M. Misse et alii, *Quatro Estudos sobre Marx*. Rio de Janeiro, Ed. da UFR.
- \_\_\_\_\_. (1987), O Conceito de Classes Sociais e Marx e Weber. Introdução a uma Divergência Problemática. Dissertação de Mestrado em Sociologia, IUPERJ, Rio de Janeiro.
- NIETZSCHE, F. (1945), *Vontade de Potência*. Rio de Janeiro, Ed. Globo.
- \_\_\_\_\_. (1949), *Obras Completas*. Madri/Buenos Aires, Aguillar, 15 vols.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*. Nova Iorque, Basic Books.
- SCHLUCHTER, W. (1981), *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley, University of California Press.
- SICA, A. (1988), *Weber, Irrationality, and Social Order*. Berkeley, University of California Press.
- STAUTH, G. (1992), “Nietzsche, Weber, and the Affirmative Sociology of Culture”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 33, pp. 219-47.
- TURNER, S.P. e FACTOR, R.A. (1984), *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- WAHL, J. (1929), *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. Paris, Les Éditions Rieder.
- WEBER, M. (1968), *Ensaios de Sociologia* (org. H. H. Gerth e C. Wright Mills). Rio de Janeiro, Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1969), *Max Weber: Selections in Translation* (ed. W.G. Runciman). Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1992), *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo, Ed. da Unicamp, 2 vols.
- WEISS, J. (1986), *Weber and the Marxist World*. Londres, Routledge and Kegan Paul.

## **ABSTRACT**

### *The Master and the Slave as Limit-Types in Domination and Stratification*

Based on the relation between two highly abstract categories as dealt with by Hegel and Nietzsche – that is, “master” and “slave” – the article endeavors to apprehend some of the presuppositions underlying the Weber-Marx divergence, departing from the diagnoses of modernity as an “iron cage” and in terms of “alienation”. In the second part of the article, Nietzsche’s influence on Weber is explored in greater depth and a new (and more radical) interpretation of this influence is advanced, grounded on Weber’s concept of legitimization. Pervading the entire text is a concern with the social sciences’ uses of “final significance” and their relation to values, especially in constructing limit types in domination and stratification.

## **RÉSUMÉ**

### *Le Maître et l’Esclave, Types-Limite de Domination et de Stratification*

A partir du rapport entre deux catégories fort abstraites de le Maître et l’Esclave de telles qu’on les trouve chez Hegel et Nietzsche, l’auteur cherche à comprendre certains pré-supposés de la divergence entre Marx et Weber. Pour ce faire, il prend comme point de départ le diagnostic sur la modernité, comme celui de la “cage de fer” et de l’“aliénation”. Ensuite, l’auteur examine en profondeur l’influence de Nietzsche sur Weber tout en proposant une interprétation plus radicale de cette influence à partir des fondements du concept de “légitimation” chez Weber. Tout au long de l’article, l’auteur fait sentir sa préoccupation envers l’emploi d’images à “signification extrême” par les sciences sociales et de leur rapport aux valeurs, surtout quand il s’agit de construire des types limites de domination et de stratification sociale.